
ИСТОРИЯ
КАЛМЫЦКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ



ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ АН СССР
КАЛМЫЦКИЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ
И ЭКОНОМИКИ ПРИ СОВЕТЕ МИНИСТРОВ КАЛМЫЦКОЙ АССР

ИСТОРИЯ КАЛМЫЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

В ДВУХ ТОМАХ

ТОМ I

Дооктябрьский период

ЭЛИСТА
КАЛМЫЦКОЕ КНИЖНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
1981

ББК 83. 3 (калм)

И 895

УДК: 8 (091) (A70.47)

*Утверждено к печати Институтом востоковедения АН СССР
и Калмыцким научно-исследовательским институтом
истории, филологии и экономики*

Редакционная коллегия:

Г. И. Михайлов, Р. А. Джамбинова, К. П. Катушов,
Э. Б. Овалов, А. И. Сусеев.

Ответственные редакторы
Г. И. Михайлов, Р. А. Джамбинова

Рецензент кандидат филологических наук
С. Ю. Неклюдов.

И895 История калмыцкой литературы. I том. Дооктябрьский период.— Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1981.— 335 с., илл.

В данном коллективном труде рассматриваются проблемы развития дореволюционной калмыцкой литературы, выявляются прогрессивные традиции, исследуется роль фольклора и героического эпоса «Джангар» в становлении литературы, осмысливаются особенности историко-литературного процесса в Калмыкии дореволюционного периода, освещается духовное наследие народа, анализируются образцы поэтической речи, выявляются коренные сдвиги во всей системе образного мышления, предвещавшие возникновение реалистической литературы.

И $\frac{70202-130}{M126 (03)-81}$ 70—81

470224000

ББК: 83. 3 (калм.)

УДК: 8 (091) (A70.47)

© Институт востоковедения АН СССР,
Калмыцкий научно-исследовательский институт
истории, филологии и экономики при Совете
Министров Калмыцкой АССР, 1981 г.



ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Предлагаемая читателю «История калмыцкой литературы» (том I. Дооктябрьский период) является частью коллективного труда, второй том которого («Советский период») вышел из печати в 1980 г. Книга подготовлена усилиями Института востоковедения АН СССР, Калмыцкого научно-исследовательского института истории, филологии и экономики и Калмыцкого государственного университета.

В ней обобщены достижения литературоведческой науки в исследовании художественного наследия калмыцкого народа, сконцентрирован богатый фактический и теоретический материал, осмысленный с позиций закономерностей, сложившихся в советской востоковедной науке.

Методологической основой исследования является ленинская теория о двух культурах в каждой национальной культуре, о роли прогрессивных традиций в развитии литературы.

Авторский коллектив стремился сделать новый шаг в анализе письменных памятников, жанров устной народной поэзии, героического эпоса «Джангар».

Разделы тома написаны: «Введение», «Древняя поэзия», «Заключение» — Г. И. Михайловым; «Богатыри Джангара» — А. Ш. Кичиковым; «Исполнители «Джангара» — Н. Б. Сангаджиевой; «Сюжетно-композиционные особенности эпоса «Джангар» — Э. Б. Оваловым; «Поэтические особенности героического эпоса калмыцкого народа» — Н. Ц. Биткеевым; «Возникновение ойратской литературы», «Калмыцкая литература XVIII века», «Развитие калмыцкой литературы (XIX — начало XX века)» — А. В. Бадмаевым; «Новые жанры литературы» — А. В. Бадмаевым и В. З. Цереновым. Библиография и Указатель собственных имен составлены А. Г. Салдусовой.

Авторский коллектив выражает глубокую благодарность всем, кто участвовал в подготовке и способствовал выходу в свет данного коллективного труда.

ВВЕДЕНИЕ

В послевоенные годы в изучении литературы монгольских народов достигнуты значительные успехи. Однако к настоящему моменту сложилось такое положение, что большинство литературоведов занято исследованием новой литературы своих народов, исследование же литературы старой, ее наследия, традиций пока еще отстают. Это относится, хотя и не в равной мере, ко всем регионам монгольского мира. Не представляет какого-либо исключения в этом отношении и калмыцкая литература.

А между тем изучение старой литературы уже само по себе очень важно. При тщательном же, углубленном исследовании произведений писателей прошлого можно составить представление о развитии не только эстетической, но в какой-то мере и общественной мысли.

Отношение средневековых авторов к фольклорному наследию изменялось постепенно, переосмысливались имевшие мифологический характер сообщения предшественников. Писатели относились с доверием только к письменным сообщениям, некоторые авторы подпадали под влияние ламаистской мистики, сообщая порой сведения еще менее достоверные и правдоподобные, чем содержащиеся в некоторых мифах более ранних памятников.

Стоит лишь учесть удивительную живучесть традиций, и необходимость глубокого научного исследования литературы станет еще более очевидной. Если произведения старых писателей густо покрыты «родимыми пятнами» древней поэзии, то «родимые пятна» и древней поэзии, и средневековой литературы порой обнаруживаются до сих пор в произведениях некоторых писателей новейшего времени.

Вряд ли поэтому уместны какие-либо сомнения относительно того, что полное представление о путях развития новой калмыцкой литературы можно составить лишь в том случае, если будут самым тщательным образом учитываться как фольклорное наследие, так и творчество современных писателей Калмыкии. Пока же весьма актуальные проблемы: писатель и наследие, традиции и новаторство в творчестве современных писателей — не получили надлежащего освещения в научной литературе.

Начало ойратско-калмыцкой литературы принято относить к

середине XVII в., когда Зая-пандита ойратский Намкайджамцо создал свой алфавит и заложил основы ойратско-калмыцкого письменного языка. Собственно же калмыцкая литература, насколько позволяют судить имеющиеся материалы, зародилась в первой половине XVIII в. После переселения калмыков из Джунгарии на берега Волги для писателей создались благоприятные условия в том смысле, что их произведения сравнительно быстро привлекали внимание наших ученых и путешественников.

Первые сведения о калмыцкой литературе стали достоянием науки уже в самом начале прошлого века. В это время увидел свет труд Б. Бергманна¹, включающий немецкий перевод двух сказаний о Гэсэр-хане, цикла рассказов «Волшебный мертвец», буддийской повести «Ушандара», одной из песен Джангариады и легенды о джангарчи.

Сказания о Гэсэр-хане не явились, правда, большой новостью, ибо специалистам был известен ксилограф 1716 г. Вероятно, в наших архивах хранились и два других произведения. О калмыцкой же Джангариаде в то время никто ничего не знал, публикация одной из ее песен явилась подлинным открытием.

И в дальнейшем изучение старой калмыцкой литературы протекало преимущественно в русле джангароведения. Появлялись время от времени новые публикации песен о Джангар-нойоне, предпринимались первые шаги в области их исследования. Такое положение сохранялось до конца XIX в. В это время ученые знали уже о существовании шести песен о Джангар-нойоне и его богатырях. Правда, одна из них, так называемая хошудская, представлена была лишь небольшим фрагментом, содержание которого передал А. А. Бобровников.

Оказалось, однако, что в этом фрагменте имеются очень оригинальные характеристики некоторых богатырей Джангар-нойона. Ради этих характеристик стоило бы опубликовать с переводом или без него все, что сохранилось от хошудской песни. К сожалению, А. А. Бобровников ограничился переводом и исследованием лишь одной полноценной песни Джангариады, найденной в Астраханской губернии членом Российского географического общества Н. И. Михайловым.

Через десять лет появилась публикация К. Ф. Голстунского². Примечательно это издание тем, что впервые в истории джангароведения две песни увидели свет на калмыцком языке, а не в переводе на русский или немецкий языки. Позже они четырежды переиздавались А. М. Позднеевым и оказались полезными как для специалистов, так и для преподавания калмыцкого языка.

¹ Bergmann B. Nomadische streiferein unter den Kalmücken in den Jahre 1802 und 1803, Riga, 1804—1805, bd. I—IV.

² [Голстунский К.] Убаши-хун-тайджийн туужин, народная калмыцкая поэма Джангара и Сиддиту кюриин туули, изданные на калмыцком языке К. Голстунским. СПб., 1864.

Замечания А. А. Бобровникова о языке Джангариады, отличавшиеся к тому же краткостью, приходилось принимать на веру, в то время как публикация К. Ф. Голстунского открывала возможность всестороннего изучения своеобразия языка этого произведения.

В конце XIX в. И. М. Попов обнаружил на Дону еще одну песнь Джангариады, во многом оригинальную, но она долгое время была достоянием архива; перевод ее был опубликован только в 1940 г., к пятисотлетию «Джангара», а оригинал увидел свет лишь в 1978 г.³

В начале XX в. усилиями В. Л. Котвича были организованы поиски новых джангарчи и новых песен теперь уже сравнительно хорошо известной Джангариады. Выполнение этой миссии было поручено студенту Санкт-Петербургского университета, который и встретился с Ээлян-Овла — одним из замечательных исполнителей песен о Джангар-нойоне и его богатырях. Так в научный оборот были введены десять новых песен Джангариады, очень интересных и вполне оригинальных⁴.

Когда В. Л. Котвич проверял на месте записи, Ээлян Овла признался, что знает еще одну песнь, правда не очень хорошо. Так называемая 11-я песнь репертуара этого исполнителя тут же была записана, однако текст ее был опубликован лишь в 1978 г.⁵

Чтобы закончить обзор дореволюционного периода истории изучения Джангариады, необходимо вернуться к публикациям А. М. Позднеева, из которых особого внимания заслуживает предпоследняя⁶. От двух предыдущих она отличается тем, что содержит, кроме известных по публикации К. Ф. Голстунского двух песен, еще песнь о поражении Догшин-Шара-Мангаса, не публиковавшуюся прежде. Издание хрестоматии А. М. Позднеева в 1915 г. ничем не отличается от первого.

Дореволюционные годы были преимущественно периодом собирания калмыцкого фольклора, исследования явно отставали от публикаций. Наиболее обстоятельная работа в этой области принадлежит А. А. Бобровникову. Трудно было ему, разумеется, решить хотя бы самые главные проблемы джангароведения, не имея предшественников и располагая всего одной песней о Джангар-нойоне и небольшим фрагментом другой. К устным же сообщениям о Джангариаде он относился, естественно, критически.

При такой скудости материалов он не мог, конечно, судить с достаточной определенностью об огромном цикле песен Джангариады, поэтому публикуемую им в русском переводе песнь он назвал сказкой, отметив при этом, правда, особенности исполне-

³ Калмыцкий эпос «Джангар». Ростов-на-Дону, 1940; «Жанһр». М., 1978.

⁴ Таки Зула хаани удул, Тангас Бумба хаани ачи, Узун Алдар хаани көбүүн үйзин өнчин Жаңһрин арбан бөлөг. СПб., 1910.

⁵ Жаңһр. Хальмг баатрлг дуулвр. (25 бөлгин текст). Боти 1—2, М., 1978.

⁶ Джангар (калмыцкая народная сказка). — Вестник Имп. Русского географического общества, 1854, ч. XII, кн. V, с. 101.

ния ее (пение с музыкальным сопровождением). Определение этой песни как поэмы А. А. Бобровников пытался оспаривать, но все же в конечном итоге назвал ее поэмой.

По тем же причинам ничего определенного не мог он сказать и о количественном составе цикла. Исследователю известны были на сей счет лишь легендарные или полULEгeндарные данные, к которым он относился, вполне понятно, с недоверием, хорошо, кстати сказать, обоснованным.

Нельзя не отметить силу интуиции А. А. Бобровникова, позволившую ему высказаться, хотя и не очень определенно, о жанровой природе Джангариады: «Из сравнения двух списков Джангара открывается, что он еще не получил определенной литературной формы не только по языку, но и по содержанию... В нем нет даже сплошной повествовательной нити, которая сколь-нибудь определяла бы объем и содержание этой калмыцкой поэмы, а потому и содержание и объем совершенно зависит от вдохновения импровизаторов»⁷.

Бесспорно, в Джангариаде нет «сплошной повествовательной нити», каждая песнь — самостоятельное произведение о «Джангарной» и его доблестных богатырях». Если же А. А. Бобровников искал ярко выраженные признаки единой, целостной, стройной поэмы, ничего подобного он не мог, конечно, обнаружить. Позже Б. Я. Владимирцов не стал искать такую нить, а признал Джангариаду не единой поэмой или эпосом, а циклом самостоятельных былин-поэм.

Многим авторам хотелось объяснить значение слова «джангар». Первая попытка такого рода принадлежит А. А. Бобровникову. Он обращался с этой целью и к тибетскому языку, и к тюркским языкам. Возможные сравнения с тибетским языком исследователь признал слишком мало результативным; более вероятным казалось ему заимствование этого имени у татар или киргизов.

От тибетских параллелей он отказался, руководствуясь следующими соображениями: «Ни одно из этих произведений, с одной стороны, не может быть подтверждено ничем на основании самого Джангара, а с другой — нисколько не поясняет нам происхождение этого сказочного лица»⁸.

Это высказывание А. А. Бобровникова интересно тем, что содержит признание необходимости при таких этимологических поисках обращаться к самому произведению. Подобная методика способна уберечь исследователя, увлекающегося сугубо лингвистическими поисками, от некоторых ложных шагов.

Наиболее интересным представляется высказывание А. А. Бобровникова об отношении «Джангара» к истории калмыцкого народа. Полемизируя с теми авторами, которые искали отражение

⁷ Там же, с. 101.

⁸ Там же, с. 102.

исторических событий в песнях Джангариады и наличия среди героев ее исторических лиц, он писал: «Трудно предположить, чтобы в основе Джангара было что-нибудь историческое. Что в повествовательной части нет ничего исторического, это очевидно само собой. Но и между героями нельзя признать ни одного исторического лица»⁹.

В своей небольшой работе А. А. Бобровников затронул довольно много важных вопросов. Заключительным же ее аккордом могут служить следующие его слова: «В Джангаре я не вижу ни обширности, ни исторического значения, ни древности, но тем не менее Джангар представляет собой весьма интересное явление именно в том отношении, что это, во-первых, оригинальное калмыцкое произведение и, следовательно, уже большая редкость, а во-вторых, это произведение народное и потому представляющее собой живое изображение понятий и склонностей калмыка»¹⁰.

Говоря об историческом значении Джангариады, А. А. Бобровников имел в виду, как это легко понять, отсутствие в ее песнях отражения исторических событий. Высказывания же относительно обширности и стройности «Джангара» обусловлены, как уже выше говорилось, ограниченностью материалов для исследования. А все остальное не требует каких-либо оговорок или возражений. Первому исследователю важно было подчеркнуть и самобытность, и народность Джангариады.

Изданием песен репертуара Ээлян Овла и публикацией трех песен А. М. Позднеевым закончился первый этап в развитии джангароведения, характеризовавшийся прежде всего накоплением материалов для последующих исследований. Оживление и интенсивное развитие джангароведения произошло уже в советскую эпоху. Вскоре после гражданской войны появились в нашей стране и новые публикации, и новые исследования.

На первых порах, правда, новые публикации содержали мало интересного, в большинстве случаев все ограничивалось переизданием песен. Тем не менее значение и такой работы нельзя недооценивать. Каждая новая публикация была отрадным явлением в те годы. Крайне важно было после сравнительно длительного перерыва вернуться к Джангариаде, возобновить интерес к этому замечательному произведению калмыцкой поэзии. Необходимо отметить, что дореволюционные издания были мало доступными массовому читателю Калмыкии, не владевшему старым письменным языком ойратов и калмыков. Перевод песен о Джангарнойоне и его богатырях со старого письменного языка на современный литературный язык значительно расширял круг читателей Джангариады.

Такой перевод не был единственным новшеством в области джангароведения и бытования «Джангара» вообще. Другим нов-

⁹ Там же, с. 102.

¹⁰ Там же, с. 103.

шеством явилась публикация Б. Я. Владимирцовым образцов ойратского фольклора. Среди них была и одна песнь Джангариады¹¹.

Значит, уже в 20-х годах наши ученые снова обратились к ойратскому «Джангару», о существовании которого в годы, следовавшие за публикацией Г. И. Рамстедта, совсем было забыли, хотя зародился «Джангар» именно в ойратских кочевьях, и калмыцкую Джангариаду по-настоящему понять возможно лишь при сравнении ее с песнями ойратского цикла.

Значительное оживление в джангароведении наблюдалось в конце 30-х годов в связи с подготовкой к юбилейным торжествам по случаю 500-летия «Джангара». Подготовкой были заняты ученые, писатели и общественность. Писатель Б. Басангов подготовил калмыцкий текст юбилейного издания «Джангара». Составитель текста выступил и в роли автора подстрочного перевода.

И та, и другая работа Б. Басангова — большая его заслуга, но переводу Джангариады следует отдать предпочтение. Известно, что после А. А. Бобровникова специалисты переводом песен этого цикла не занимались. Отсутствие же такого перевода являлось наиболее крупным пробелом в джангароведении той поры. Этот пробел в значительной мере и заполнил Б. Басангов.

С подстрочного перевода был сделан поэтический перевод 12 песен Джангариады, издававшийся у нас трижды. Так калмыцкая Джангариада стала доступной широкому читателю не только Калмыкии, но и всего Советского Союза.

Издание 12 песен Джангариады на русском языке позволило читателю составить общее представление об этом цикле, однако для исследователя надежной опорой оно служить не может. Для научных целей полезным был бы подстрочный перевод Б. Басангова. Но некоторые из его подстрочников, к сожалению, до сих пор остаются лишь достоянием Калмыцкого краеведческого музея им. Н. Н. Пальмова.

Уже две названные публикации явились большим вкладом в науку о Джангариаде, однако объем работ, сделанных учеными и писателями в связи с 500-летием «Джангара», не ограничивался этим. Подготавливался текст и русский перевод 12 песен о Джангар-нойоне и его богатырях, разыскивались джангарчи и записывались песни их репертуара. К сожалению, лица, производившие записи, интересовались исключительно «оригинальными» песнями, оставляя без внимания те, которые считали вариантами известных уже песен. При определении же, какие песни являются оригинальными, а какие — вариантами их, они руководствовались, вероятно, не тщательным исследованием текстов, а субъективным мнением. В результате многие интересные материалы не были зафиксированы и не стали достоянием науки. Тем не менее было

¹¹ Владимирцов Б. Я. Образцы монгольской народной словесности. (Северо-западная Монголия). Л., 1926, с. 99—105.

записано шесть песен репертуара Мукебюна Басангова, две песни Давы Шавалиева.

Из новых публикаций довоенной поры наиболее интересны песни репертуара Басангова, за свою оригинальность получившие высшую оценку жюри конкурса исполнителей, который проводился в связи с юбилеем «Джангара». Они включали песню о провозглашении Улан-Хонгором Джангара ханом.

Другие призеры конкурса выступали с менее оригинальными, но не менее интересными песнями о Джангар-нойоне и его богатырях. Интересны же они тем, что позволяют составить более четкое представление о бытовании песен Джангариады, о взаимоотношениях известных сюжетов Джангариады, контаминации сюжетов и т. п.

К 500-летию Джангариады были приурочены и еще две публикации, способствовавшие популяризации песен этого цикла. Первая из них — песня репертуара джангарчи Бадмы Обушинова, хранившаяся много лет в ростовском архиве и усилиями калмыцких ученых извлеченная оттуда и опубликованная в русском переводе¹².

Если бы жюри конкурса больше всего ценило оригинальность, в песне Б. Обушинова оно нашло бы много интересного. В дозор у него отправляется Джилин-Джилван-Цаган-Манджи (вероятно, Ке-Джилган или Джилван других песен Джангариады). Первым в бой вступает Дара-Дара-Серденге, не встречающийся в других песнях. Имеются у Б. Обушинова новые имена знакомых персонажей. Оригинальны описания приключений Улан Хонгора. Другая публикация — перевод на русский язык С. А. Козиным четырех песен Джангариады¹³. Ценность ее заключается в том, что это перевод мало известной в то время песни Догшин-Шара-Мангас-хана, которая публиковалась всего один раз и не переводилась вовсе на русский язык.

Песни о поражении Догшин-Шара-Гюргю и Догшин-Харакиняса (Хар-Кинс у М. Басангова и у ойратских туульчи) С. А. Козин переводил как бы параллельно с Б. Басанговым. В результате читатель, имея два перевода, получил возможность производить полезные для него сравнения. То же самое относится и к песне о поражении богатырей Замбал-хана, над переводом которой в прошлом работал А. А. Бобровников.

Запись и публикация песен репертуара джангарчи Мукебюна Басангова¹⁴, Давы Шавалиева и Насанки Балдырова¹⁵ явились ценным вкладом в джангароведение. Они изменили наше представление о количественном составе цикла, позволили лучше понять сюжетное разнообразие, их условия бытования, авторское начало джангарчи и т. п.

¹² Калмыцкий эпос «Джангар». Ростов-на-Дону, 1940.

¹³ Козин С. А. Джангариада. Героическая поэма калмыков. М.—Л., 1940.

¹⁴ Басанга Мукевүн. Жаңыр. Шин бөлгүд. Элст, 1940.

¹⁵ Хальмг фольклор. Элст, 1941.

Последующие публикации не представляют особого интереса, поскольку лица, осуществлявшие их, ограничивались простым переизданием известных уже песен Джангариады.

Знаменательным в истории джангароведения стал 1978 г., когда увидела свет новая публикация¹⁶. Издание 1978 г. включает две совершенно новые песни, обнаруженные А. Ш. Кичиковым в рукописном фонде восточного факультета Ленинградского университета: песнь Бадмы Обушинова, которая до того была известна только по русскому переводу, и так называемую 11-ю песнь репертуара Ээлян Овла. Важно было опубликовать и полузабытую песнь о поражении Догшин-Шара-Мангас-хана.

Эта публикация — пока наиболее полное собрание песен о славном Джангар-нойоне и его доблестных богатырях. Однако можно надеяться, что оно станет еще более полным, поскольку джангароведами не сделано всего, что возможно, для поисков новых песен, хранящихся в различных фондах и архивах. Так, в 1978 г. В. З. Церенов обнаружил две песни Давы Шавалиева, не публиковавшиеся прежде, в личном архиве А. В. Бурдукова. Он же нашел в хранилищах Русского географического общества оригинал песни, которую переводил А. А. Бобровников. Оставались без внимания до сих пор и некоторые полевые записи сотрудников Калмыцкого научно-исследовательского института.

И в области исследования Джангариады советская эпоха заявила о себе новыми интересными трудами. Первое слово в советском джангароведении принадлежит Б. Я. Владимирцову, выступившему в 1923 г. с работой, посвященной былинному эпосу всех монгольских народов, исключая лишь эпос внутренних монголов. Не обошел исследователь вниманием и калмыцкий «Джангар».

О числе песен Джангариады высказывались самые различные суждения. Чаще всего говорили о существовании всего 12 песен о Джангар-нойоне и его богатырях. Б. Я. Владимирцов с таким суждением не соглашался, заявив: «Джангариада состоит из нескольких песен — отдельных поэм, число которых обычно называют двенадцать, но которых было и бывает больше»¹⁷.

Надо сказать, что Б. Я. Владимирцов имел достаточные основания для такого заявления, потому что тогда исследователям известны были публикации прошлого века и начала нынешнего, репертуар Ээлян Овла, а равным образом и переводы Б. Бергманна и А. А. Бобровникова, изложение хошудской песни. Была в его распоряжении и песнь, найденная им в Монголии. Имея представление о формах бытования эпоса, можно было предположить и о существовании еще не найденных песен. И такие находки в дальнейшем действительно имели место, о чем свидетельствует публикация песен Джангариады 1978 г.

Не было в то время у специалистов достаточной ясности и от-

¹⁶ Жаңыр. Хальмг баатрлг дуулвр. Боти 1—2, М., 1978.

¹⁷ Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос. Пг.—М., 1923, с. 7—18.

записано шесть песен репертуара Мукебюна Басангова, две песни Давы Шавалиева.

Из новых публикаций довоенной поры наиболее интересны песни репертуара Басангова, за свою оригинальность получившие высшую оценку жюри конкурса исполнителей, который проводился в связи с юбилеем «Джангара». Они включали песню о провозглашении Улан-Хонгором Джангара ханом.

Другие призеры конкурса выступали с менее оригинальными, но не менее интересными песнями о Джангар-нойоне и его богатырях. Интересны же они тем, что позволяют составить более четкое представление о бытовании песен Джангариады, о взаимоотношениях известных сюжетов Джангариады, контаминации сюжетов и т. п.

К 500-летию Джангариады были приурочены и еще две публикации, способствовавшие популяризации песен этого цикла. Первая из них — песня репертуара джангарчи Бадмы Обушинова, хранившаяся много лет в ростовском архиве и усилиями калмыцких ученых извлеченная оттуда и опубликованная в русском переводе¹².

Если бы жюри конкурса больше всего ценило оригинальность, в песне Б. Обушинова оно нашло бы много интересного. В дозор у него отправляется Джилин-Джилван-Цаган-Манджи (вероятно, Ке-Джилган или Джилван других песен Джангариады). Первым в бой вступает Дара-Дара-Серденге, не встречающийся в других песнях. Имеются у Б. Обушинова новые имена знакомых персонажей. Оригинальны описания приключений Улан Хонгора. Другая публикация — перевод на русский язык С. А. Козиным четырех песен Джангариады¹³. Ценность ее заключается в том, что это перевод мало известной в то время песни Догшин-Шара-Мангас-хана, которая публиковалась всего один раз и не переводилась вовсе на русский язык.

Песни о поражении Догшин-Шара-Гюргю и Догшин-Харакиняса (Хар-Кинс у М. Басангова и у ойратских туульчи) С. А. Козин переводил как бы параллельно с Б. Басанговым. В результате читатель, имея два перевода, получил возможность производить полезные для него сравнения. То же самое относится и к песне о поражении богатырей Замбал-хана, над переводом которой в прошлом работал А. А. Бобровников.

Запись и публикация песен репертуара джангарчи Мукебюна Басангова¹⁴, Давы Шавалиева и Насанки Балдырова¹⁵ явились ценным вкладом в джангароведение. Они изменили наше представление о количественном составе цикла, позволили лучше понять сюжетное разнообразие, их условия бытования, авторское начало джангарчи и т. п.

¹² Калмыцкий эпос «Джангар». Ростов-на-Дону, 1940.

¹³ Козин С. А. Джангариада. Героическая поэма калмыков. М.—Л., 1940.

¹⁴ Басанга Мукевүн. Жанһр. Шин бөлгүд. Элст, 1940.

¹⁵ Хальмг фольклор. Элст, 1941.

Последующие публикации не представляют особого интереса, поскольку лица, осуществлявшие их, ограничивались простым переизданием известных уже песен Джангариады.

Знаменательным в истории джангароведения стал 1978 г., когда увидела свет новая публикация¹⁶. Издание 1978 г. включает две совершенно новые песни, обнаруженные А. Ш. Кичиковым в рукописном фонде восточного факультета Ленинградского университета: песнь Бадмы Обушинова, которая до того была известна только по русскому переводу, и так называемую 11-ю песнь репертуара Ээлян Овла. Важно было опубликовать и полузабытую песнь о поражении Догшин-Шара-Мангас-хана.

Эта публикация — пока наиболее полное собрание песен о славном Джангар-нойоне и его доблестных богатырях. Однако можно надеяться, что оно станет еще более полным, поскольку джангароведами не сделано всего, что возможно, для поисков новых песен, хранящихся в различных фондах и архивах. Так, в 1978 г. В. З. Церенов обнаружил две песни Давы Шавалиева, не публиковавшиеся прежде, в личном архиве А. В. Бурдукова. Он же нашел в хранилищах Русского географического общества оригинал песни, которую переводил А. А. Бобровников. Оставались без внимания до сих пор и некоторые полевые записи сотрудников Калмыцкого научно-исследовательского института.

И в области исследования Джангариады советская эпоха заявила о себе новыми интересными трудами. Первое слово в советском джангароведении принадлежит Б. Я. Владимирцову, выступившему в 1923 г. с работой, посвященной былинному эпосу всех монгольских народов, исключая лишь эпос внутренних монголов. Не обошел исследователь вниманием и калмыцкий «Джангар».

О числе песен Джангариады высказывались самые различные суждения. Чаще всего говорили о существовании всего 12 песен о Джангар-нойоне и его богатырях. Б. Я. Владимирцов с таким суждением не соглашался, заявив: «Джангариада состоит из нескольких песен — отдельных поэм, число которых обычно называют двенадцать, но которых было и бывает больше»¹⁷.

Надо сказать, что Б. Я. Владимирцов имел достаточные основания для такого заявления, потому что тогда исследователям известны были публикации прошлого века и начала нынешнего, репертуар Ээлян Овла, а равным образом и переводы Б. Бергманна и А. А. Бобровникова, изложение хошудской песни. Была в его распоряжении и песнь, найденная им в Монголии. Имея представление о формах бытования эпоса, можно было предположить и о существовании еще не найденных песен. И такие находки в дальнейшем действительно имели место, о чем свидетельствует публикация песен Джангариады 1978 г.

Не было в то время у специалистов достаточной ясности и от-

¹⁶ Жаңһр. Хальмг баатрлг дуулвр. Ботн 1—2, М., 1978.

¹⁷ Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос. Пг.—М., 1923, с. 7—18.

носителем жанровой принадлежности Джангариады. Б. Я. Владимирцов же по этому поводу писал: «Умышленно мы не называем ее эпосом, потому что она представляет много особенностей, препятствующих признать ее эпосом. Джангариада — это цикл былино-поэм, вполне самостоятельных, связанных между собой только тем, что во всех этих отдельных поэмах является Джангархан; богатыри, герои отдельных поэм, все служат одному хану «Джангару»¹⁸.

Перебирая все возможные формы циклизации, автор цитированных строк нашел, что в этом отношении джангаров цикл имеет некоторое сходство лишь с киевским циклом русских былино об Илье Муромце и других богатырях.

Позже, выступая в Элисте на заседании VIII юбилейного пленума Союза писателей СССР, с Б. Я. Владимирцовым солидаризировался Ю. М. Соколов. «Если,— говорил он,— искать «Джангару» соответствий в композиционном и жанровом отношении, то надо признать, что калмыцкий эпос по общему своему характеру ближе всего стоит к русским былинам»¹⁹.

При этом он, как и Б. Я. Владимирцов, отмечал своеобразие калмыцкого цикла. Оба исследователя полагали, что «Джангар» в отношении циклизации пошел дальше русского цикла, связь между калмыцкими песнями более тесная, чем между русскими былинами киевского цикла.

Надо думать, слабая изученность песен Джангариады не позволила Б. Я. Владимирцову говорить с полной определенностью о мифологической основе их. Тем не менее существование такой основы он ощущал. Анализируя произведения ойратского былиноного эпоса, Б. Я. Владимирцов установил наличие трех групп былино. «К первой группе эпосов,— по его мнению,— должны мы отнести такие, в которых если не главными героями, то все же важными персонажами являются небесные силы, духи; они сами или сыновья этого неба, небесных духов, или сами перевоплотившиеся на земле духи»²⁰.

Действительно, у ойратов встречаются былино, в которых сообщается, что отцом героя является Вечное Синее Небо, а матерью — Користая Золотая Великая Земля. В жены богатыри берут дочерей мифических лусов, сражаются с мифическими мангасами, посещают Мир тэнгриев и Нижний мир и т. п. В одной из былино выступает «хозяин» земли Седой старец, дух-хранитель матери богатыря.

В калмыцкой Джангариаде нет, правда, таких ярких, броских штрихов, однако и в ее песнях мифологическую основу обнаружить возможно. Герои этого цикла оказываются в родстве с обитателями Мира тэнгриев и Нижнего мира древних мифов,

¹⁸ Владимирцов Б. Я., Монголо-ойратский героический эпос. Пг.— М., с. 17.

¹⁹ О «Джангаре». Элиста, 1963, с. 86.

²⁰ Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос, с. 41—42.

наделены многими сверхъестественными свойствами, сражаются с мифическими противниками. В некоторых песнях Джангариады встречаются мифические персонажи, уже почти забытые другими монгольскими народами.

Как бы продолжением этого поиска Б. Я. Владимирцова явилась работа Г. И. Михайлова «Калмыцкий «Джангар» и мифы»²¹, способствующая пониманию жанровых особенностей этого эпического цикла.

Коснулся в своей работе Б. Я. Владимирцов и вопроса о взаимоотношениях калмыцкой Джангариады (ойратской мы тогда не знали) с Гэсэриадой. Его высказывания и по этому поводу явились новым словом в жангароведении. Прослеживая связи калмыцкого цикла с другими эпическими произведениями, он писал: «Несомненно также влияние, обнаруживаемое на Джангариаде, героического сказания о Гэсэр-хане... Влияние это сказывается не только на каких-либо мотивах, сколько на различных деталях. Многие «общие места» Джангара, его эпитеты являются прямо заимствованными, перенесенными из «Гэсэр-хана». Влияние же это сказывается на общей структуре поэмы, на манере развития действия, на всей поэтике «Джангара»²².

О других трудах, посвященных сравнительному изучению Джангариады и Гэсэриады, речь пойдет ниже, здесь же сошлемся на работу Г. И. Михайлова, затрагивающую соответствующие положения Б. Я. Владимирцова. В «Заметках о «Джангаре» связь двух произведений устанавливается указанием на большое количество сходных сюжетов и мотивов, характеристик героев, наличием некоторых почти одинаковых персонажей, страны или мира Бумбы и т. п.

Словом, связь Джангариады с Гэсэриадой, можно сказать, лежит на поверхности. Она настолько очевидна в настоящее время, что для каких-либо споров здесь абсолютно нет оснований. Гораздо труднее установить характер такой связи. Вряд ли можно говорить лишь об одностороннем влиянии, не исключаются и взаимовлияния. «Впрочем,— говорится в «Заметках о «Джангаре»,— могло обойтись и без влияния одного произведения на другое или взаимовлияния. Надо полагать, что сходные сюжеты Джангариады и Гэсэриады восходят к общему источнику, которым могли быть какие-то древние мифы»²³.

С. А. Козин во введении к своей публикации перевода на русский язык четырех песен Джангариады обратился к некоторым проблемам, интересовавшим и его предшественников. Высказанное им мнение о народности Джангариады согласуется с высказы-

²¹ Михайлов Г. И. Калмыцкий «Джангар» и мифы. — Вестник института, № 14, Элиста, 1976, с. 3—27.

²² Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос., с. 21—22.

²³ Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов. Элиста, 1971, с. 124.

ниями А. А. Бобровникова и Б. Я. Владимирцова. Признавал С. А. Козин, как и Б. Я. Владимирцов, связь Джангариады с Гэсэриадой. А. А. Бобровников называл Джангариаду то сказкой, то поэмой. Последнее определение считал правильным и К. Ф. Голстунский. И С. А. Козин вполне определенно говорит о поэме, хотя Джангариада представляет собой, по определению Б. Я. Владимирцова, цикл самостоятельных былин-поэм.

Интересовались исследователи и этимологией имени главного героя Джангариады. Прежде уже говорилось, что обращение к тибетскому языку А. А. Бобровников признал лишенным оснований, вероятнее казалась ему связь имени Джангар с тюркским (а равно и иранским) Джехан-гир. Как известно, и Б. Я. Владимирцов считал такую связь возможной.

Вероятной считал связь имени Джангар с именем Джехан-гир и С. А. Козин. Вместе с тем он писал: «Не исключена возможность и предложенного А. В. Бурдуковым истолкования слова джангар и на монгольской почве, в качестве контаминации и переосмысления этого слова путем производства его от глагола *jingпаху* — *jangпаху* (турец.) *janуагтау* — *Janуагтамәу* «звенеть, греметь, звучать». По словам А. В. Бурдукова, «...одним из очень употребительных среди тамошних ойратов ласкательных выражений является *kүйкен janуаг mим*, т. е. нечто вроде «дитя мое ненаглядное», «колокольчик мой звонкий»²⁴.

Затронутая А. А. Бобровниковым, Б. Я. Владимирцовым и С. А. Козиным проблема действительно представляется трудно-разрешимой. Думается, на правильном пути находятся те исследователи, которые ищут ее решение на почве монгольских языков. Это понимал А. А. Бобровников, в этом направлении вел свои поиски А. В. Бурдуков. А теперь нам известны ойратские выражения (в монгольском переводе) «Би чамдаа жангар» и «Миний хүү адуундаа жангар»), зафиксированные монгольским фольклористом У. Загдсурэном в среде элэтов, проживающих в Ховдоском и Архангайском аймаках²⁵. Следует, конечно, учитывать и наличие в калмыцком языке существительного «жанһр» и глагола «жанһрлх».

Заинтересовал С. А. Козина и вопрос об отношении Джангариады к истории. В своем введении к рассматриваемой публикации он потратил много сил, чтобы найти какие-то отражения истории в Джангариаде. Однако добытые им данные не показались ему достаточно убедительными, поэтому он говорит: «Оставаясь в существенном на исторической почве, Джангариада оставляет ее и уводит в область фантастической символики тотчас же, когда дело идет о лицах или предметах преходящих, далеких от чаяемого идеала»²⁶.

Можно подумать, что в приведенной цитате речь идет не о

²⁴ Козин С. А. Джангариада, с. 84.

²⁵ Жангарын туульс. Улаанбаатар, 1968, 13-р тал.

²⁶ Козин С. А. Джангариада, с. 81.

Джангариаде в целом, а лишь о «лицах и предметах преходящих». Но несколько ниже С. А. Козин установил, что у врагов ойратов (под ойратами подразумеваются Джангар-нойон и его богатыри) имена вымышленные. Не удалось этимологизировать имя главного героя, да и среди других положительных персонажей нет ни Тогон-тайджи с Эсэнем, ни Хара-Хулы с Батур-хунтайджи. Объясняется это, по мнению С. А. Козина, тем, что джангарчи стремились воспеть и прославить не какую-либо историческую личность, а «идеального народного вождя, способного творить чудеса силой богатыря-народа. Может быть, этим и объясняется отсутствие прямого историзма в поэме»²⁷.

Таков итог основательных поисков С. А. Козина, таков его ответ на вопрос об отношении «Джангара» к истории калмыцкого народа. В его суждении нет категоричности А. А. Бобровникова, но в остальном разница в их позициях не такая уж значительная.

Приближавшийся 500-летний юбилей «Джангара» побудил С. А. Козина сказать свое слово о времени возникновения песен этого цикла. Он считал решение этого вопроса делом большой важности, поэтому назвал вторую часть своего введения (первая часть посвящена монгольской литературе) «Общие сведения о Джангариаде и вопрос о времени ее сложения».

А. А. Бобровников, опираясь на устные предания, полагал, что создание Джангариады относится ко второй половине XVIII в. или даже к более позднему времени. С. А. Козин поставил себе целью доказать ойратское происхождение Джангариады. Рассмотрев все возможные пути исследования этого цикла, он пришел к такому заключению: «О возрасте поэмы, по ее элементам, можно судить только по сохранившимся в ней языковым и другим напластованиям»²⁸.

Идя таким путем, исследователь обратился к географии, именам персонажей. В конечном итоге С. А. Козин пришел к выводу, что «соответствующие элементы поэмы зародились не в степях Поволжья, а скорее в Джунгарии»²⁹.

Проведенные С. А. Козиным сопоставления эпической топонимики с реальной в большинстве случаев не убедительны, а его попытки отождествить героев Джангариады с историческими личностями вообще безуспешны. Тем не менее вывод С. А. Козина о родине калмыцкого цикла эпоса правилен.

Такой вывод мог бы оказаться неопровержимым, если бы С. А. Козин обратился к известным в то время публикациям ойратской Джангариады Г. И. Рамстедта, Ц. Жамцарано и Б. Я. Владимирцова. Последний, как известно, встречался в Западной Монголии с торгутом из Синьцзяна, который заверил, что в его местах Джангариаду знают и в определенных случаях

²⁷ Там же, с. 85.

²⁸ Там же, с. 66.

²⁹ Там же, с. 72.

исполняют ее песни. Собеседник Б. Я. Владимирцова попытался даже исполнить одну из песен о Джангар-хане.

Приведенные выше факты со всей определенностью свидетельствуют о наличии песен о Джангар-нойоне и его богатырях на прежней родине калмыков. В настоящее же время, когда джангароведы располагают солидными публикациями песен ойратского цикла, на этот счет ни у кого нет сомнений.

Во много раз труднее ответить на вопрос о времени возникновения песен о Джангар-нойоне и его богатырях.

«Естественнее всего при этом,— сказано во «Введении» С. А. Козина,— связать оформление древнейших циклов поэмы с эпохой Тогон-тайджи и его знаменитого сына Эсэна, в последние годы которого ойратское государство достигло полного расцвета своих сил и около 1440 г. имело достаточно сил для установления гегемонии над Халхой и для борьбы с Китаем»³⁰.

Признавая «отсутствие прямого историзма в поэме», С. А. Козин все же связывает время возникновения Джангариады с определенными историческими событиями. Подобный подход к решению столь сложной проблемы способен вызвать справедливые возражения, тем не менее существование каких-то песен джангарова цикла в середине XV в. допустимо. Сравнительное изучение самых ранних памятников монгольской письменности и произведений эпоса позволяет заключить, что к XII—XIII вв. быллинный эпос у монголоязычных народов сложился. В это время уже бытовали, по всей вероятности, былины, послужившие основой для формирования в дальнейшем цикла песен Джангариады.

С новой силой изучение Джангариады возобновилось в конце 50-х — начале 60-х годов. В течение последних двух десятилетий проделана большая работа, появилось много новых трудов; песни замечательного цикла калмыков были предметом обсуждения трех научных конференций, из которых две были всесоюзными, получившими резонанс в научных кругах всей страны.

В трудах и докладах подтверждались или уточнялись прежние суждения, отвергались устаревшие, выдвигались новые, вводились в научный оборот неизвестные ранее материалы. Для авторов многих работ было характерно обращение к художественным особенностям песен Джангариады. Заметно усилился интерес к изучению «Джангара» в сравнении с другими эпическими произведениями.

Подобное положение в значительной мере было обусловлено возросшим интересом к Джангариаде в Калмыкии, с одной стороны, и новым пополнением рядов джангароведов, с другой.

Наиболее крупным событием 60-х годов явилась научная конференция 1967 г., посвященная 110-летию знаменитого джангарчи Ээлян Овла³¹. К этому же году относятся переиздание реперту-

³⁰ Там же, с. 88—89.

³¹ Великий певец «Джангара» Ээлян Овла и джангароведение. Элиста, 1967.

ара Мукебюна Басангова, другого известного джангарчи, осуществленное А. Ш. Кичиковым³², и сборник биографий наиболее известных джангарчи, составленный Н. Б. Сангаджиевой³³. В связи с конференцией 1967 г. и республиканская пресса много сделала для популяризации «Джангара» и юбиляра.

В 70-е годы дальнейшее развитие джангароведения стимулировала Всесоюзная научная конференция 1972 г., посвященная проблемам монголоведения и алтаистики. Приурочена она была к 100-летию со дня рождения В. Л. Котвича³⁴. Из семи докладов фольклористов шесть касались «Джангара». Проводились сравнения этого цикла с русскими былинами, шорским, алтайским и якутским эпосами.

Кроме трудов конференции, 70-е годы отмечены и другими публикациями. Н. Б. Сангаджиева обратилась к репертуару Мукебюна Басангова. Первые результаты исследования увидели свет в 1970 г., а в 1975 г. вышла ее небольшая монография о М. Басангове³⁵.

На путь исследования отдельного репертуара встал и Н. Ц. Биткеев. В течение ряда лет он исследовал творчество джангарчи Тельтя Лиджиева. Результатом этого явилась публикация нескольких статей, из которых две первые появились в 1973 г.³⁶

А. Ш. Кичиков обнаружил в рукописном фонде Ленинградского университета две неизвестные песни Джангариады в так называемом малодербетовском списке. Этот список и репертуар Ээлян Овлы заинтересовали его. При исследовании материалов он обращался и к репертуарам других исполнителей. Итоги работы нашли отражение в его монографии³⁷.

Э. Б. Овалов в качестве объекта исследования избрал песню о поражении Догшин-Хара-Киняс-хана, относящуюся к числу наиболее крупных интересных песен «Джангара». В 1973 г. появилась первая его работа, а в 1978 г. увидела свет его небольшая монография³⁸.

Из изданий Калмыцкого научно-исследовательского института, относящихся к тому же периоду, следует отметить и книгу А. Ш. Кичикова, посвященную вопросам исторической поэтики Джангариады³⁹.

³² Жаңһр. Жаңһр Баснга Мукөвүнэ келсн бөлгүд. Элст. 1967.

³³ Сангаджиева Н. Б. Джангарчи. Элиста, 1967.

³⁴ Проблемы алтаистики и монголоведения. Материалы Всесоюзной научной конференции. Элиста, 17—19 мая 1972. Элиста, 1974.

³⁵ Эпический репертуар джангарчи М. Басангова. Элиста, 1976.

³⁶ См.: Филологические вести, Элиста, 1973, вып. 5; Труды молодых ученых Калмыкии. Элиста, 1973, вып. 3.

³⁷ Кичгэ Т. Баатраг дуулвр «Жаңһр». Элст., 1974.

³⁸ Овалов Э. Б. Поэма о поражении свирепого Хара-Киняса в эпосе «Джангар». Элиста, 1974.

³⁹ Кичиков А. Ш. Исследование героического эпоса «Джангар», Элиста, 1976.

Калмыцкий научно-исследовательский институт постоянно поддерживал связи с учреждениями Академии наук СССР. В его изданиях публиковались работы Г. И. Михайлова, посвященные проблемам возникновения, эволюции и циклизации песен Джангариады, исследованию различных ее слоев и установлению связи с другими произведениями эпоса монгольских народов. Наиболее крупная из таких работ была опубликована в 1971 г.⁴⁰

Лингвисты часто обращались к языку «Джангара». Самая крупная работа на эту тему принадлежит Б. Х. Тодаевой, сотруднице института востоковедения АН СССР⁴¹.

Крупным событием явилась Всесоюзная научная конференция «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов», состоявшаяся в 1978 г.⁴². Как и на конференции 1967 г., часть докладов и сообщений была посвящена сравнительному изучению Джангариады. Особо следует отметить факт обращения некоторых докладчиков к ойратскому циклу. Такие доклады и сообщения можно считать новым достижением советского жангароведения. Десяток докладов и сообщений был посвящен языку «Джангара».

Нельзя представлять дело так, будто ученым и путешественникам в калмыцких кочевьях попадались только списки отдельных песен Джангариады. Нет, время от времени специалисты находили и другие произведения ойратско-калмыцкой литературы. Случалось и так, что в той или иной рукописи они оказывались вместе с песней Джангариады.

Приступая к обзору собрания, публикации и исследования таких произведений в прошлом веке и начале нынешнего, вновь приходится обращаться к труду Б. Бергманна, опубликовавшего, кроме перевода на немецкий язык одной песни Джангариады, и легенды о жангарчи, перевод двух сказаний о Гэсэр-хане. Это были первые сведения о существовании Гэсэриады на ойратском языке.

К середине прошлого века относится первое упоминание повести о поражении Убаши-хунтайджи. Новый шаг в истории изучения калмыцкой литературы был сделан А. А. Бобровниковым в предисловии к переводу одной из песен Джангариады. Разумеется, в этой его работе нет ни текста повести, ни перевода ее, ни исследования, но одно интересное замечание о языке имеется: «Чистотой и красотой языка Джангар особенно не отличается. Он далеко уступает монгольскому Гэсэр-хану и калмыцкому поэтиче-

⁴⁰ Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов. Элиста, 1971.

⁴¹ Тодаева Б. Х. Опыт лингвистического исследования языка «Джангара». Элиста, 1976.

⁴² «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. Материалы Всесоюзной научной конференции. Элиста, 17—19 мая 1978. Элиста, 1980.

скому рассказу о походе Убаши-хунтайджи против ойратов»⁴³.

Однако читатель недолго оставался в неведении относительно содержания повести. В 1858 г. Галсан Гомбоев опубликовал ее текст и перевод вместе с текстом и переводом монгольской летописи «Алтан тобчи» (анонимной)⁴⁴.

Переводил ее Г. С. Лыткин, но его перевод, относящийся к 1859—1861 гг., остался в рукописи. Публикация этой повести К. Ф. Голстунским способствовала ее популяризации⁴⁵.

Вообще вторая половина XIX в. была богата интересными открытиями. Г. С. Лыткин в течение двух лет отыскал «Сказание об ойратах» Габан-Шараб эмчи, анонимную «Историю калмыцких ханов», «Сказание о дербен-ойратах» Батур-Убуши Тюмэна, биографию Зая-пандиты ойратского, «Беседу мальчика-сироты с девятью орлюками Чингис-хана» и уже упоминавшуюся повесть о поражении Убаши-хунтайджи.

Переводы трудов Батур-Убуши Тюмэна, Габан-Шараба и «Истории калмыцких ханов», принадлежащие Г. С. Лыткину, печатались в «Астраханских губернских ведомостях» за 1859—1860 гг. Правда, перевод «Истории калмыцких ханов» не был опубликован полностью. Подлинники же двух других произведений увидели свет лишь в 1885 г. благодаря стараниям А. М. Позднеева⁴⁶.

Перевод Г. С. Лыткина повести о поражении Убаши-хунтайджи остался достоянием архива. Оттуда удалось извлечь только его перевод биографии Зая-пандиты⁴⁷.

В конце XIX в. калмыцкая литература обогатилась произведением, относящимся к жанру средневековых хождений,— это описание путешествия Бааза-багши в Тибет⁴⁸. Труд Бааза-багши был первым в этом жанре, однако не единственным. В 1899 г. предпринял путешествие к своим соплеменникам, переселившимся во второй половине XVIII в. в Китай, Леджин Арлуев⁴⁹.

Не без сожаления Б. Я. Владимирцов писал о том, что А. Д. Руднев приготовил к печати описание двух путешествий — Пурдаш-Очира Джунгруева в Тибет и путешествия того же Бааза-

⁴³ Джангар (калмыцкая народная сказка).— Вестник Имп. Русского географического общества, 1854, ч. XII, кн. V, с. 103.

⁴⁴ Гомбоев Г. Алтан тобчи. Монгольская летопись в подлинном тексте и переводе с приложением калмыцкого текста «Истории Убаши-хун-тайджия и его войны с ойратами».—Труды восточного отделения археологического общества, ч. VI, СПб., 1858.

⁴⁵ Голстунский К. Убаши-хун-тайджийн туужн., СПб., 1864.

⁴⁶ Позднеев А. М. Калмыцкая хрестоматия для чтения в старших классах калмыцких народных школ. СПб., 1892.

⁴⁷ Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.

⁴⁸ Сказание о хождении в Тибетскую страну малодербетовского Бааза-багши. Калмыцкий текст с переводом и примечаниями, составленными А. Позднеевым. СПб., 1897.

⁴⁹ Поездка в пределы Западной Монголии, совершенная в 1899 г. зайсангом Малодербетовского улуса Астраханской губернии Лиджином Арлуевым и его двумя спутниками. СПб., 1901.

багши к Карашарским торгутам, но «дальнейших сведений об этих двух работах А. Д. Руднева не имеется»⁵⁰. Выражали свое сожаление по этому поводу и другие авторы.

К счастью, В. З. Церенов отыскал в 1978 г. перевод рукописи Пурдаш-Очир Джунгруева, хранящийся в архиве Института востоковедения АН СССР. А через год в фондах Русского географического общества он отыскал неизвестное описание путешествия в страну далай-ламы Овше Мучкиновича Норзунова.

Действительно, Пурдаш-Очир Джунгруев ездил в Тибет в 1898—1900 и 1902—1903 гг. и каждый раз точно описывал пройденный им маршрут. Описание первого путешествия, по его словам, было у него похищено, а второе сохранилось. До нас дошло лишь описание второго путешествия в переводе А. Д. Руднева, который располагал оригиналом, пока занимался в Сарепте переводом. Можно полагать, что автограф остался у лица, помогавшего ученому в его нелегкой работе.

Относительно же дальнейшей судьбы описания хождения Бааза-багши к карашарским торгутам до сих пор сведений нет. Хочется все же верить, что оригинал этого произведения или хотя бы его перевод А. Д. Рудневым будет найден, и тогда жанр калмыцких хождений, возможно, станет понятным гораздо лучше.

Дореволюционная эпоха ознаменовалась еще одним крупным событием в литературной жизни Калмыкии. Связано оно с именем Боован Бадмы, видного представителя ламаистской церкви, опубликовавшего в 1916 г. свой не совсем обычный сургал «Услаждение слуха»⁵¹. Вообще-то сургалы были известны калмыкам и прежде; в рукописных фондах встречаются сборники афоризмов, не получившие широкого распространения. Популярным был лишь сборник «Улгури дала». Но об этом сургале мы можем судить только по отдельным афоризмам, включенным в один из сборников калмыцких пословиц⁵².

Произведение Боован Бадмы имеет одну особенность, не позволяющую ставить его в один ряд с традиционными сургалами. Первая его часть действительно напоминает сургалы старого времени, а вторая посвящена обличению пороков высшего духовенства ламаистской церкви. Здесь автор оригинален, эта часть и представляет наибольший интерес.

К сожалению, интересное произведение калмыцкой литературы тогда прошло мимо внимания научных кругов, хотя в степи оно приобрело необычайную популярность. И обусловлено такое невнимание к «Услаждению слуха» было, по-видимому, военным временем. Достоянием науки эта книжка стала только в наше время.

Совершенно очевидно, что, кроме названных выше произведений, образованные калмыки читали и многие другие. Надо пола-

⁵⁰ Лауфер Б. Очерк монгольской литературы. Л., 1927, с. XIV.

⁵¹ Боован Б. Чикнэ хужр гидг нерта дун оршва. СПб., 1916.

⁵² Хал мг үлгүрмүд болн тээлвртэ туульс. Элст., 1960.

гать, что не все из калмыцкого литературного наследия собрано, возможны еще новые находки и открытия. Со всей определенностью можно говорить о том, что калмыкам были известны многие произведения монгольской литературы и переводы из литературы соседних народов.

Выше говорилось о Гэсэриаде и «Беседе мальчика-сироты»... Читали ли калмыцкие авторы монгольские летописи, сказать трудно, но об их существовании они знали, о чем свидетельствует упоминание монгольских сочинений исторического содержания. Такое упоминание встречается, например, у Батур-Убаши Тюме́на⁵³. В хрестоматии А. М. Позднеева приводится популярный у монголов сургаал «Ключ разума» («Оюун түлхүүр»), сургаалы «Повесть об Усан-дэвсхэрт-хане» и «Повесть о Тоба-гэгэне».

Имеются точные данные о знакомстве калмыков с произведениями индийской и тибетской литератур. Об этом, в частности, свидетельствуют переводы Б. Бергманна на немецкий язык сборника индийских рассказов «Волшебный мертвец» и буддийской повести об Ушандара-хане. Оригинал же сборника «Волшебный мертвец» позже был опубликован К. Ф. Голстунским.

Видимо, калмыцкие книголюбы читали популярные в монгольской среде рассказы из «Панчатантры» или сборников, восходящих к общим с нею истокам. Об этом свидетельствуют некоторые сказки калмыков. Обнаруживается в сказочном репертуаре калмыков и влияние цикла рассказов о Бигармиджид-хане. Афоризмы же знаменитой «Субашиды» в том или ином виде встречаются среди калмыцких пословиц и поговорок.

Вообще же в самых различных архивных фондах у нас хранится много оригинальных произведений и переводов на ойратско-калмыцкий письменный язык. Доказательством этого могут служить описания хождений П. О. Джунгруева и О. М. Норзунова, найденные в 1978 и 1979 гг. Предстоит самое тщательное обследование всех хранилищ с последующими публикациями и исследованиями найденных там произведений. Относительно целого ряда переводов пока не всегда можно с достаточной определенностью сказать, имели ли они распространение в калмыцкой среде или были известны только ойратам.

Дореволюционный период истории изучения калмыцкой литературы проходил под знаком собирания и накопления материалов, которые после 1917 г. стали для специалистов объектом исследования.

Советский период изучения калмыцкой литературы, как и в области джангароведения, открылся статьей Б. Я. Владимирцова «Монгольская литература»⁵⁴, которая явилась первым исследованием ойратско-калмыцкой литературы. Хотя эта работа посвящена монгольской литературе вообще, исследователь, учитывая дейст-

⁵³ Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе, с. 18.

⁵⁴ Владимирцов Б. Я. Монгольская литература. — В сб.: Литература Востока, вып. II, Пг., 1920, с. 90—115.

вительное положение вещей, счел необходимым рассматривать ойратскую и калмыцкую литературу отдельно от монгольской. Так было признано наличие у калмыков собственной литературы.

Возникла ойратская литература, как полагал Б. Я. Владимирцов, в «период большого национального развития» ойратов. Однако судьба не благоприятствовала им, ибо создать сильное государство они не смогли, а опустошительные войны, смуты и междоусобицы обессилили народ. К тому же судьба разбросала ойратов по разным местам. «Благодаря всему этому ойратская литература количественно беднее монгольской, но по своему характеру и качествам близко подходит к последней»⁵⁵.

Как бы возвращаясь к вопросу об общей оценке ойратской литературы, в другом месте этой статьи Б. Я. Владимирцов писал: «Рассматривая ойратскую литературу в целом, о ней можно сказать то же самое, что и о монгольской литературе, таким же образом можно охарактеризовать ее. В пределах этой литературы мы не встречаем ничего блестящего, яркого, но так же, как и в монгольской, мы находим в ней достаточно любопытного и интересного с разных точек зрения»⁵⁶.

Обращаясь к состоянию ойратской литературы, Б. Я. Владимирцов признал его жалким. «Наших астраханских и донских (калмыков — Г. М.) она больше не удовлетворяет, и они ее постепенно забывают, хотя надо сказать, за последнее время замечаются попытки оживить и приобщить ее к новым народившимся интересам и потребностям»⁵⁷.

По достоинству оценил наш выдающийся монголовед и труды собственно калмыцких авторов. «Волжские калмыки, — писал он, — обогатили родную литературу тремя сочинениями по истории ойратов, из них самым выдающимся является «историческое» сочинение монаха Габан-Шараба, написанное в XVIII в., произведение, на котором сильно отразились былые эпические настроения и взгляды»⁵⁸.

Учитывая малочисленность произведений оригинальной ойратско-калмыцкой литературы, нельзя не признать, конечно, три упомянутых Б. Я. Владимирцовым сочинения калмыцких авторов большим вкладом в литературу этого народа. Вместе с тем эти исторические сочинения как бы продолжают былые ойратские традиции, которые Б. Я. Владимирцов назвал «былыми эпическими настроениями и взглядами».

И последующие достижения нашей науки в этой области связаны с именем Б. Я. Владимирцова. Он осуществил перевод на русский язык сборника рассказов «Волшебный мертвец», который и вышел в свет в 1923 г. со вступительной статьей и комментари-

⁵⁵ Владимирцов Б. Я. Монгольская литература.—В сб.: Литература Востока. Вып. II, Пг., 1920, с. 113.

⁵⁶ Там же, с. 114.

⁵⁷ Там же, с. 113—114.

⁵⁸ Там же, с. 114.

ями переводчика. Этот сборник индийских рассказов переводился и на монгольский и на ойратский языки. Б. Я. Владимирцов отдал предпочтение ойратскому переводу.

В 1927 г. увидел свет в русском переводе «Очерк монгольской литературы» Б. Лауфера. Редактором этого издания и автором обстоятельного предисловия был опять-таки Б. Я. Владимирцов.

Интересно замечание Б. Я. Владимирцова относительно ойратских ксилографов. Б. Лауфер писал, что «калмыки, кажется, никогда не упражнялись в книгопечатании». Автор предисловия, сославшись на это замечание Б. Лауфера, заметил: «Азиатскому Музею принадлежат два ойратских (калмыцких) ксилографа неизвестного происхождения, устанавливающих, что попытки наладить книгопечатание делались и ойратами»⁵⁹.

Бесспорно, труд Б. Лауфера заслуживает высокой оценки, однако и предисловие Б. Владимирцова по своей научной ценности не уступает ему. Если автор «Очерка» писал преимущественно об известных науке произведениях и трудах ученых, то автор предисловия, признавая большие достоинства труда Б. Лауфера, познакомил читателей с изданиями и рукописями, о которых на Западе ничего не знали или знали очень немногие. Как в «Очерке», так и в предисловии содержится большое количество материалов, очень ценных для историков калмыцкой литературы.

В 1962 г. в Элисте вышла антология старой и новой поэзии калмыков⁶⁰, включающая одно сказание о Гэсэр-хане, две песни о Джангар-нойоне и его богатырях и повесть о поражении Убаши-хунтайджи, получившая у калмыков название «Ойратский мальчик» («Өөрдин үрн»). Все эти произведения давно известны науке, но в то время очень важно было обратиться к литературному наследию, напомнить лишний раз массовому читателю о существовании и Гэсэриады, и Джангариады, и повести «Ойратский мальчик».

К 60-м годам жизнь поставила перед специалистами довольно трудную задачу — начать переход от публикаций и частных исследований к обобщающим трудам. С одной стороны, отсутствие таких трудов остро ощущалось создателями калмыцкой советской литературы, преподавателями и учащимися, а также лицами, серьезно интересующимися родной литературой. С другой стороны, к этому времени было собрано порядочное количество произведений старой калмыцкой литературы и имели место попытки исследовать некоторые из них.

В начале 60-х годов литературоведы приступили к решению такой нелегкой задачи. Работа продолжалась несколько лет, и в 1967 г. достоянием читателей стал очерк «Калмыцкая художественная литература»⁶¹. Большая его часть посвящена, вполне ес-

⁵⁹ Лауфер Б. Очерк монгольской литературы. Л., 1927, с. X.

⁶⁰ Хальмг поэзин антолог. Элст, 1962.

⁶¹ Хальмг урн угин литератур. Элст, 1967.

тественно, калмыцкой советской литературе, но имеется небольшой раздел и о литературном наследии.

Примечательно это издание не только тем, что явилось первым трудом такого рода, но и тем, что написан очерк на калмыцком языке.

Следующим шагом в истории изучения старой литературы калмыков явилась научная конференция, состоявшаяся 5—6 сентября 1968 г. в Элисте⁶². Созвана она была в связи с 320-летием ойратско-калмыцкой письменности, созданной Зая-пандитой Намкайджамцо в 1648 г. Вполне естественно, на заседаниях конференции речь шла и о самом Зая-пандите, и о его письменности. Так как вместе с письменностью Зая-пандитой и его учениками были заложены и основы ойратско-калмыцкого письменного языка, открывшего путь для литературного творчества, докладчики касались и литературного наследия ойратов и калмыков.

Участники конференции 1968 г. узнали много интересного. Оказалось, что в фондах Улан-Батора имеется свыше тысячи ойратских рукописей и ксилографов разного содержания и различной ценности. Отсюда следует вывод, что успехи зая-пандитской письменности и ойратско-калмыцкого письменного языка были значительнее, чем считалось прежде. Да и об ойратских ксилографах были получены новые данные.

Среди названных на заседаниях конференции произведений ойратской литературы наибольший интерес для исследователей истории калмыцкой литературы представляют «Дөрвөн еердийн түүкэ туужи» (на ойратском языке) и «Дөрвөн ойрдын намтар түүхэ» (на монгольском языке). Эти два историко-литературных памятника хранятся в Улан-Баторе. В Институте востоковедения АН СССР хранится рукопись «Ачит Аюкин судар». Там же имеется фрагмент какого-то исторического сочинения, повествующего о борьбе Дондог Омбо, которую он вел со своим сыном Галдан-Нормо.

Все эти интересные сочинения ждут публикации и тщательного исследования. Очевидно, и дальнейшие поиски в разных местах новых рукописей (возможно и ксилографов) не исключаются. В Монгольской Народной Республике учтено лишь то, что хранится в центре страны, но небольшие фонды имеются и на местах, в ойратских аймаках. Да и не все архивы и фонды нашей страны учтены с надлежащей тщательностью. И у нас возможны новые находки, так необходимые для науки.

Несмотря на то, что в очерке «Калмыцкая художественная литература» о старой литературе калмыков было сказано очень мало, первый шаг все же был сделан. Известные и малоизвестные материалы были обобщены и систематизированы, став достоянием

⁶² 320 лет старокалмыцкой письменности. Элиста, 1970.

читателей. В последующие годы работа в этой области продолжалась, и в 1975 г. увидел свет труд А. В. Бадмаева⁶³, уже целиком посвященный литературному наследию калмыков.

* * *

Авторы данной «Истории калмыцкой литературы» стремились сделать новый шаг по пути изучения литературы калмыков. Каждый из нас старался учесть все достижения и просчеты прежних авторов, а равно и некоторые новые материалы.

Учитывая ту поистине огромную роль, которую играют поэтические традиции, авторский коллектив признал целесообразным начинать свой труд исследованием состояния древнего поэтического творчества монгольских народов в эпоху, предшествовавшую зарождению их литературы. Именно древняя поэзия явилась той питательной почвой, на которой зародилась в XIII в. средневековая литература этих народов, в чем не так трудно убедиться при более близком знакомстве с произведениями писателей той поры. Более того, древняя поэзия продолжала оказывать влияние на творчество авторов и последующих эпох.

На I съезде писателей Советского Союза А. М. Горький говорил: «От глубокой древности фольклор неотступно и своеобразно сопутствовал истории»⁶⁴.

Применительно к истории литературы можно сказать, что фольклор не только сопутствовал литературе, но и был ее предшественником. Последнее обстоятельство нельзя не признать существенным. Совершенно очевидно, что в обоих случаях роль фольклора была различной. Собственно фольклором устное поэтическое творчество стало после рождения литературы, когда развитие поэзии пошло двумя путями — авторской поэзии и устной народной. До рождения литературы устная поэзия занимала монопольное положение и не только предшествовала литературе, но и сыграла, как уже говорилось, большую роль при ее создании.

Третья же часть данного труда посвящена зарождению и развитию средневековой литературы ойратов и калмыков. Хотя название «средневековая литература» порой кажется не вполне правомерным, мы употребляем его без каких-либо оговорок. Если ориентироваться на историю западноевропейских литератур, сомнения подобного рода неизбежны. Однако истина, как принято у нас считать, всегда конкретна. Конкретность же заключается в том, что монгольское средневековье, в отличие от европейского, приходится на период от XIII в. и почти до конца XIX в. В те времена складывались определенные социальные отношения и политические институты, получила развитие и вполне соответствующая

⁶³ Бадмаев А. В. Калмыцкая дореволюционная литература. Элиста, 1975.

⁶⁴ Горький М. О литературе. М., 1953, с. 703.

щая эпохе литература, мало отличающаяся от средневековой литературы западноевропейских стран.

Если признать, что литература, которая рассматривается в данной части книги, является по-своему средневековой, то необходимость в каких-либо комментариях отпадает. Некоторые недоумения способна, быть может, вызвать глава I этой части. Думается, впрочем, что такая глава покажется уместной, если рассматривать ее в качестве введения к истории ойратско-калмыцкой литературы. Связь ее с так называемой общемонгольской литературой совершенно очевидна, и первые ойратские писатели имели возможность использовать не только свои фольклорные традиции, но и опыт, литературные традиции родственного им народа. В силу именно таких условий у ойратов и калмыков литературные жанры формировались ускоренными темпами.

Можно даже допустить, что первые произведения ойратско-калмыцкой литературы создавались их авторами до принятия запандитской письменности и нового для них письменного языка. Авторы некоторых наиболее ранних произведений пользовались монгольской письменностью и монгольским письменным языком. Образцом таких произведений может служить, возможно, «Повесть о поражении Убаши-хунтайджи».

Во второй части рассматривается знаменитая калмыцкая Джангариада, известная, кстати сказать, и ойратам. Найти для нее надлежащее место в «Истории калмыцкой литературы» оказалось делом не простым. Обосновать правомерность присутствия этого материала в книге не составляло большого труда, ибо многие песни о Джангар-нойоне и его богатырях уже в начале XIX в., быть может даже в конце XVIII в., имели хождение в виде рукописей, перейдя из сферы фольклора в литературную. Тем не менее точно отнести «Джангар» к какому-либо определенному периоду истории старой калмыцкой литературы довольно трудно.

И главная трудность заключается даже не в этом. «Джангар» представляет собой большой, по определению Б. Я. Владимирцова, цикл самостоятельных былин-поэм разной величины. Общее число песен о Джангар-нойоне и его доблестных богатырях не поддается учету. Пока джангароведам известно о существовании свыше 30 песен. Не исключена возможность и новых находок. В составе Джангариады имеются и такие былины-поэмы, которые по объему напоминают самостоятельные эпopeи. Сравнивая Джангариаду с другими произведениями старой калмыцкой литературы, ее можно уподобить высочайшему горному пику на общем поэтическом фоне.

Вот такие поиски и размышления привели нас к выводу, что этот огромный цикл былин-поэм о Джангар-нойоне и его богатырях является как бы целой эпохой. Утвердившись в таком мнении, авторский коллектив признал целесообразным рассматривать Джангариаду отдельно, имея при этом в виду ее связь с другими

произведениями старой калмыцкой литературы. Монгольские литературоведы в своем обзоре произведений старой монгольской литературы⁶⁵ рассматривают «Джангар» (почему-то не ойратский, а калмыцкий) отдельно от остальных произведений ойратской литературы.

⁶⁵ Монголын уран зохиолын тойм. Т. III, Улаанбаатар, 1977.



Часть I. ДРЕВНЯЯ ПОЭЗИЯ

Глава I. Мифы

Литература у предков современных монгольских народов зародилась в середине XIII в. История ее, таким образом, исчисляется несколькими столетиями, но литературному творчеству предков нынешних монголоязычных народов предшествовала длившаяся тысячелетиями эпоха устного поэтического творчества. Средневековые монгольская и калмыцко-ойратская литературы возникли на базе древней поэзии. Такие истоки во многом определили и их дальнейшее развитие: молодые литературы долго находились под влиянием древних поэтических традиций. Замечательные изменения обнаруживаются лишь в произведениях, относящихся к XVII в. Они связаны с распространением среди монголоязычных народов ламаизма. В XVII и последующих веках наблюдалось переосмысление средневековыми авторами древних мифов и замена их ламаистской мистикой.

О древнем состоянии поэтического творчества монгольских народов можно получить представление по тем произведениям фольклора, в которых обнаруживаются древние слои. Наиболее полезными для таких целей являются произведения былинного и сказочного эпоса, а равно и стихотворения, и песнопения, связанные с древними верованиями предков монгольских народов. Образцы древней поэзии встречаются иной раз и в исторических сочинениях, хотя не всегда в своем первоизданном виде.

Эти материалы позволяют исследователю проникнуть в эпоху сложения древних верований, в пережиточном состоянии сохранившихся местах до наших дней, и в эпоху мифотворчества предков современных монгольских народов. А о том, как выглядело поэтическое творчество их в более древние времена, можно строить лишь более или менее правдоподобные предположения. О первобытном же состоянии поэтического творчества далеких предков монгольских народов даже предположения высказывать пока невозможно.

Период мифотворчества длился многие столетия. Процесс зарождения и формирования мифов проходил очень медленно. Конец периода мифотворчества можно приблизительно датировать VII—

VIII вв., начало же его нельзя установить даже приблизительно. Можно полагать, что первые мифы были сложены по меньшей мере за тысячу лет до нашей эры.

Естественно, в чистом, первозданном виде древние мифы до нас не дошли, не дошли они в таком виде даже до авторов первых исторических сочинений монголов. При подобных обстоятельствах исследователь вынужден довольствоваться лишь теми остатками древних мифов, которые сохранились в произведениях былинного эпоса и в волшебнo-фантастических сказках, записанных в конце XIX—XX вв. Кое-какие остатки древних мифов имеются и в ранних памятниках монгольской литературы. Правда, представлены они в таком виде, что рассмотреть их подлинную природу можно только после основательного знакомства с древними слоями произведений фольклора всех монгольских народов, а иной раз — после сопоставления с другими памятниками древней письменности.

Мифы предков монгольских народов, в том числе и ойрат-калмыков, следует рассматривать как попытку слабо вооруженного для борьбы с природой древнего человека познать окружающую среду.

В древних мифах устанавливается наличие трех миров, каждый из которых занимал во вселенной строго определенное место и имел своих обитателей. Все эти миры представлялись тесно связанными между собой и образующими единое целое. Ойратские туульчи часто устами своих героев говорят об «этом трехмирии», не мысля, видимо, какой-либо мир вне связи с другими.

Главное место в мифах отводилось Миру тэнгриев (тэнгриин газрар). События, развертывавшиеся там, и составляли сюжеты поэтических произведений эпохи мифотворчества.

Жизнь в Мире тэнгриев протекала в общем-то так же, как и в мире простых смертных. Обитатели его разводили скот и занимались различными ремеслами. Отправляясь избавлять людей от десяти зол в десяти странах света, будущий Гэсэр-хан, герой ксилографа 1716 г., взял боевого коня у своего небесного отца. Небесные дарханы (мастера) бурятского эпоса изготавливают для богатыря коня, в которого бурханы вселяют жизнь. Один из ойратских богатырей, лишившийся коня, получает нового от небесной родни.

Водились в Мире тэнгриев и другие животные. По данным бурятского эпоса, зооморфный (быкообразный) Буха-нойон, мифический прародитель бурят, находился у Хурмуст-тэнгрия, был любимцем будущего Гэсэр-хана и даже участвовал в сражениях восточных тэнгриев с западными на стороне последних. Подобные зооморфные персонажи в древних мифах играли, по всей вероятности, большую роль. Косвенные доказательства справедливости такого предположения можно найти в «Сокровенном сказании монголов». К Хорчи, сообщают авторы этого памятника, явилось божество Заарин-тэнгэр и показало ему быка, который вез за

Тэмуджином большую юрту на телеге. Делал он это потому, что по воле неба и земли Тэмуджин должен был стать эзэном — владыкой народа. Так мычал бык (§ 121).

Уместно вспомнить и извергающего огонь небесного верблюда калмыцкой Джангариады, с которым пришлось сражаться красавцу Мингйану. Правда, противника этого богатыря нельзя отнести к числу древних персонажей, поскольку в фольклоре монгольских народов он появился сравнительно недавно.

В древних мифах такой способностью наделялись, видимо, и другие персонажи. Вспомним, что среди богатырей Гэсэр-хана был один, способный все испепелять на своем пути. В роли громовержца часто выступали в произведениях фольклора драконы. О такой их способности говорится как в произведениях былинного эпоса, так и в сказках. В калмыцких сказках «Баатр — Буудя мергн» и «Сын Аралтана» рассказывается о том, как Эрлик-Номин-хан, владыка преисподней, пытался лишить жизни этих героев. В первом случае выполнять его поручение отправлялись последовательно пятьсот шулмусов, дракон и волк, а во втором — два эрлега, еще два эрлега и лун-хан. Нападали мечущие молнии драконы на Буджиндэ, героя одноименной калмыцкой сказки.

В этих калмыцких сказках дракон (лу) связан, правда, с Эрлик-ханом, но он направляется к своей жертве, приняв облик облака, его приближение сопровождается громом и молнией. А все это происходит не в преисподней, а на небесах.

Такая же ситуация имеется в халхаской сказке «Старик Болдогуй-бор». Герой ее ослепил ханского ворона, выклевавшего глаза у ягнят. Желая наказать старика, хан посылает двух воронов, двух драконов и двух чертей. Драконы должны поразить старика молнией. Здесь ничего не сказано о том, к какому из мифических миров принадлежит хан и откуда прилетели посланные им драконы. На последний вопрос ответ можно найти в «Повести о Хан-Харангуйе». Испытавшего много разнообразных напастей героя атаковали пять драконов пяти цветов. Нападение сопровождалось громом и молниями. В «Повести» совершенно определенно говорится, что прилетели драконы из Мира тэнгриев.

Столь же определенно говорится о принадлежности драконов к Миру тэнгриев и в халхаской сказке «Добродетельный парень» («Тусч хуу»). Герой ее встретил в пути дракона, который упал на землю и не мог подняться на небо. Узнав у мудреца причину этого несчастья, парень изъясил два драгоценных камня, застрявших между зубами дракона, после чего тот улетел на небо.

Однако дракон в произведениях былинного эпоса монгольских народов появился гораздо позже верблюдов. Поэтому-то так редко встречается он в произведениях былинного эпоса и в волшебных сказках. В древности же его функции выполнял какой-то другой персонаж.

Не совсем ясные данные на этот счет имеются в «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина. Персидский историк писал: «В Могу-

листане бывают частые грозы. У монголов же считается, что молния исходит от некоего животного, подобного дракону, и их обитатели (будто бы) своими глазами видели, как оно падает с неба на землю, бьет по земле хвостом и извивается, а из его пасти низвергается пламя»¹.

В «Сборнике летописей» речь идет о каком-то подобии дракона, но не о драконе. Некоторую ясность вносят произведения калмыцкого фольклора. В богатырской сказке «Жаңһр» описывается битва доблестного Хонгора со змеем, который имел пятьсот ног и пять тысяч крыльев («тави зун келтэ тави миңһн живртэ»)². Встречается такой персонаж и в произведениях бурятского фольклора. Можно предположить, что подобный крылатый змей и был предшественником дракона. Но ни в калмыцкой, ни в бурятских сказках не сообщается, откуда прилетел этот змей, не говорится и о том, способен ли он извергать огонь. Крылатый змей, с которым сражался доблестный Хонгор, грозил герою не испепеляющим огнем, а своим страшным ядом, поражающим с большого расстояния.

В более древние времена роль громовержца исполнял, вероятно, глава Мира тэнгриев. В бурятской сказке «Старик Тавхай», очень похожей на халхаскую сказку «Старик Болдоггуй-бор», конфликт возник между Эсэгэ-Малааном, главой бурятского Олимпа, и героем сказки. Эсэгэ-Малаан не посылал драконов, а сам поразил молнией старика. И в халхаской сказке «Баян-боролзой» Хурмуста-тэнгри сам посылает молнию, которая поражает чудовищного мангаса. В ксилографе 1716 г. говорилось о богатыре Гэсэр-хана, обладавшем такими же способностями.

В одной из версий бурятской Гэсэриады в роли громовержца выступает Хухэрдай-Мэргэн, брат Эсэгэ-Малаана. А самым древним громовержцем было, по всей вероятности, само небо. В ойратских былинах о Бум-Эрдени и Дайни-Кюрюле (публикация Б. Я. Владимирцова), например, то и дело говорится о молниях Небо-хана.

В качестве обитателя Мира тэнгриев в одной из калмыцких сказок о богатырях былинного эпоса фигурирует курица, с которой играют дети неба. Такой персонаж нельзя, конечно, признать традиционно калмыцким. Более естественным представляется наличие в тех же сказках небесной собаки-сторожа.

Самого пристального внимания заслуживает небесный волк калмыцких сказок. Так, мифического предка боржигинов называют Бортэ-Чино. В этом имени оба компонента — «бортэ» (тюркское) и «чино» (монгольское) — означают «волк». Представляет определенный интерес и связь Алун-гуа с небожителем. Возможно,

¹ Р а ш и д - а д - д и н. Сборник летописей. М.-Л., 1952, т. I, кн. 2, с. 156.

² Хальмг туульс. Элст, 1968, х. 91.

от Алун-гуа этот гость уходил на рассвете не в виде собаки, как повествуется в монгольских исторических сочинениях, а в виде волка. В тюркской повести о Чингисхане речь идет не о собаке, а именно о волке, равном по величине теленку. Алун-гуа же, связанная обычаем, запрещающим называть волка его настоящим именем, говорила сыновьям о собаке. Любопытно, что еще сравнительно недавно монголы называли иногда волка «хээрийн нохой» (т. е. степная собака). Заслуживают внимания другие данные, к числу которых относится имя ханши — Бортэ. Если Бортэ-Чино означает «волк», не исключено, что между этим именем и именем жены Чингисхана существует определенная связь. Об этой роли волка свидетельствует и родовое название чинос.

К сожалению, в калмыцких сказках небесный волк только упоминается, а в действии не показан; мы не знаем, как он выглядел, какими свойствами обладал, какова его подлинная роль в мифическом трехмирии. Поэтому очень трудно судить о том, какое отношение небесный волк имел к Бортэ-Чино, к Бортэ (жене Тэмуджина), к ночному гостю Алун-гуа и к роду чинос; для этого не хватает многих звеньев, которые утрачены, быть может, навсегда.

Среди небожителей Мира тэнгриев были, как уже говорилось, и разные мастера. В бурятских улигерах они назывались дарханами. В произведениях былинного эпоса других монгольских народов прямо не говорится о небесных мастерах, но существование их подразумевается. Поскольку тэнгрии имели оружие, кто-то должен же был его изготавливать. Как известно, Гэсэр-хан (в ксилографе 1716 г.) получил не только отцовского коня, но и богатейское оружие.

Нет прямых указаний на существование небесных мастеров и в произведениях калмыцкого фольклора. В Джангариаде выведен, правда, кузнец Кеке-Дархан, который изготовил копье отцу Джангар-нойона, а позже его ремонтировал. Мифический характер данного персонажа калмыцкого эпоса совершенно очевиден, но трудно установить, к какому из трех мифических миров он относится. Если «дөрвн хан» (ханы четырех сторон света) относятся к Нижнему миру, то Кеке-Дархан, живший вместе с ними, представляет собой подобие Вулкана или Гефеста.

В произведениях фольклора монгольских народов имеются некоторые данные и о развлечениях обитателей Мира тэнгриев. Тэнгрии любили пировать. Прямые указания на это есть в сказаниях о Гэсэр-хане. Хурмуст-тэнгри бурятской Гэсэриады условился о поединке с главой восточных тэнгриев. После этого он так загулял, что о поединке забыл и к назначенному сроку в установленном месте не явился. Честь же семьи пришлось отстаивать будущему Гэсэр-хану.

Нечто подобное случилось и с Хурмуста-тэнгри ксилографа 1716 г. Ему предстояло, выполняя наказ Будды, готового погру-

зиться в нирвану, послать на землю, когда там возникнут смуты, одного из своих сыновей. Однако, предавшись пирам, Хурмуст-тэнгри вспомнил о наказе Будды только после того, как обрушился один из углов его кремля.

Главному герою бурятской Гэсэриады необходимо было завладеть некоторыми волшебными предметами, принадлежащими его бабушке. Зная ее пристрастие к хмельному, внук отправился к ней, не забыв про необходимое угощение. Когда бабушка оказалась в беспомощном состоянии, он взял волшебные предметы и отправился восвояси.

Во время пиров или при каких-то иных обстоятельствах в Мире тэнгриев устраивались состязания богатырей, о чем свидетельствует печатная Гэсэриада. Будущий Гэсэр-хан первоначально не соглашался родиться на земле, опасаясь, что не сможет стать владыкой мира. У других же тэнгриев относительно его способностей не было никаких сомнений. При перечислении достоинств будущего Гэсэр-хана говорилось и о том, что средний сын Хурмуст-тэнгриа — сверхметкий стрелок и непобедимый боец; на состязаниях равного ему среди тэнгриев не было. И в бурятской Гэсэриаде средний сын Хурмуст в борьбе всегда побеждал других тэнгриев.

Однако жизнь тэнгриев не всегда была столь приятной и безмятежной, время от времени им приходилось браться за оружие и вести упорные бои. В бурятской Гэсэриаде повествуется о борьбе западных тэнгриев с восточными за овладение средним небом. Первые олицетворяли доброе начало, возглавлял их Хурмуст-тэнгри. Восточные тэнгрии олицетворяли силы зла. Упорная борьба между ними кончилась поражением восточных тэнгриев и низвержением их на землю.

Западные тэнгрии и Хурмуст-тэнгрий могли торжествовать, одержав решающую победу, а на голову простых смертных обрушились всякие напасти, которыми они были обязаны низвергнутым на землю восточным тэнгриам. Для искоренения «десяти зол в десяти сторонах света» и послан был к людям средний сын Хурмуст-тэнгри — будущий Гэсэр-хан.

Ксилографическое издание Гэсэриады подтверждает также существование в Мире тэнгриев различных обитателей, хотя показано только окружение Хурмуст-тэнгриа. Подтверждается и то обстоятельство, что там были не только различные, но и враждебные друг другу силы. Когда обрушился угол кремля, Хурмуст-тэнгрий взялся за оружие, решив, что на них напали асары. На сей раз тревога оказалась ложной, но нападения асаров они, вероятно, ждали каждую минуту, имея на то основания.

Бурятский Олимп возглавлял Эсэгэ-Малаан, исконный бурятский персонаж. С проникновением в бурятские кочевья ламаизма в бурятском фольклоре появился Хурмуст-тэнгри. Однако первое место среди западных тэнгриев он занять не смог и стал лишь сыном Эсэгэ-Малаана.

О древнем главе монгольского Олимпа никаких сведений не сохранилось. Видимо, этот персонаж был давно забыт монголами. Его место занял Хурмуст-тэнгри. Одновременно с ним в монгольские мифы проникли и асары, демонические существа, игравшие роль восточных тэнгриев бурятской Гэсэриады. Пришли они, как и Хурмуст-тэнгри, из индийских мифов.

Ничего определенного не знаем мы о главе древнего калмыцкого Олимпа. Хурмуст-тэнгри, правда, фигурирует в произведениях калмыцкого фольклора, но занимает в нем довольно скромное место, довольствуясь второстепенной ролью. В произведениях калмыцкого былинного и сказочного эпоса сохранилось мало данных и о Мире тэнгриев, жизни обитателей его, борьбе представителей различных лагерей и т. п. Только сравнительное изучение фольклора различных монгольских народов позволяет утверждать, что и в мифах далеких предков калмыцкого народа описывался Мир тэнгриев, жизнь в этом мире, баталии, разыгравшиеся там, низвержение сил зла на землю и т. п.

Главные герои былинного эпоса всех монгольских народов связаны родственными узами с добрыми тэнгриями. Гэсэр-хан из бурятской Гэсэриады, ксилографа 1716 г., как известно, является сыном Хурмуст-тэнгри. О своем родстве с Эсэгэ-Малааном заявляют иной раз и другие герои бурятского былинного эпоса. Совершенно очевидно, и калмыцкие богатыри являются представителями сил добра, призванными бороться с силами зла.

При внимательном анализе калмыцкого былинного эпоса и сказок об эпических богатырях можно обнаружить представителей Мира тэнгриев, противостоящих главному герою. Иногда такие персонажи выступают в роли соперников богатыря на предсвадебных состязаниях, а порой изображаются его заклятыми врагами. Наиболее интересным с этой точки зрения представляется небесный Тёгя-Бюс (тенгрин төгэ бүс). В песне о женитьбе славного Хонгора изображается самая настоящая битва любимого богатыря Джангар-нойона с небесным Тёгя-Бюсом. Победа в этой схватке досталась Хонгору, Тёгя-Бюс был сражен. В калмыцкой сказке «Амнь алг мөртө Амн-Цаган» Тёгя-Бюс похитил жену главного героя, за что поплатился головой. Амн-Цаган, как и подобает доблестному богатырю, уничтожил не только своего врага, но и всю его родню.

Заметим, что Тёгя-Бюс не является каким-либо исключением, были и другие такие же персонажи, противостоящие главному герою. Таков сын неба Эркэм-хар («Тенгрин көвүн Эркэм хар») — первоначальный соперник, а затем заклятый враг богатыря Хан-Харангуя, поднявшегося на небо, чтобы вызволить жену, похищенную Эркэм-харом, и наказавшего похитителя. Только заступничество тэнгриев, упросивших Хан-Харангуя быть великодушным, избавило Эркэм-хара от жестокой расправы.

В качестве одного из действующих лиц выступает небесный Эркэм-хар и в ойратской былине «Шар бодн». Он изображен со-

перником главного героя на предсвадебных состязаниях. Смирившись с поражением, Эркэм-хар безропотно отправляется восвояси. Так поступают и многие другие неудачные соперники доблестных богатырей.

Интересным персонажем представляется Шара-Гюргю калмыцкой Джангариады и калмыцких сказок об эпических богатырях. В Джангариаде он изображается ханом шулмусов, непримиримым врагом Джангар-нойона и его богатырей. По его приказанию Хонгора бросили в подземный мир, где его терзали шулмусы, пока Джангар-нойон не вызволил его и не вернул к жизни.

В сказке «Арамбар-хан» этот персонаж именуется ханом шулмусов (шулмсин хан Шар-Гүргү). В одной из сказок о Джангар-нойоне против главного героя выступает водяной Шара-Гюргю (усна шар гүргү).

Казалось бы, Шара-Гюргю очень далек от Мира тэнгриев, тем не менее в сказке «Чилдн-баатар, сын Мөнка» («Мөнкин көвүн Чилдн баатр») против главного героя выступает не мангас, мус или шулм, а небесный Шара-Гюргю (тенгрин шар гүргү).

Шулм и тэнгрий — разные существа, представители разных мифических миров, а Шара-Гюргю выступает в произведениях калмыцкого фольклора то в качестве шулмуса, то в качестве тэнгрия. Однако кажущуюся несовместимость можно в данном случае объяснить, если вспомнить судьбу восточных тэнгриев бурятской Гэсэриады. Когда складывалась былина о Чилдн-баатаре, позже превратившаяся в подобие сказки, память о былой принадлежности Шара-Гюргю к Миру тэнгриев была еще свежа. Более же поздние произведения изображают этот персонаж таким, каким он стал после низвержения на землю.

Видимо, судьба небесного Тёгя-Бюса сходна с судьбой Шара-Гюргю. Он сохранял свое прежнее имя, но в Мире тэнгриев больше не обитал. В упоминавшейся песне Джангариады о женитьбе Хонгора Тёгя-Бюс оказался в семье шулмусов и чуть было не породнился с нею. В сказке (бывшей былине) «Буджн-Дава-хан» действуют пятьдесят небесных тёгя (тенгрин тэвн төгэ баатрмуд), главой которых является Тёгя-Бюс. Все они настроены враждебно по отношению к главному герою. Последний, желая предупредить нападение, сам отправляется к Тёгя-Бюсу. Как и полагается в произведениях былинного эпоса, Буджн-Дава-хан сначала убивает сорок шесть небесных богатырей, потом еще троих и заканчивает сражение расправой с самим Тёгя-Бюсом.

Враждебное отношение Тёгя-Бюса и его богатырей к главному герою свидетельствует, что Тёгя-Бюс прежде относился к числу тэнгриев, которые представлялись олицетворением сил зла. Показателен и сам факт сражения Буджн-Дава-хана с Тёгя-Бюсом и его богатырями. Былинным богатырям случается бывать в Мире тэнгриев, но к боевым действиям они не прибегают. Значит, битва, о которой повествуется в этом произведении, имела место не в Мире тэнгриев, и сам Тёгя-Бюс со своими богатырями находил-

ся уже не в том мире, а в местах, подобных царству шарайгольских ханов печатной Гэсэриады.

Продолжая сравнение произведений фольклора монгольских народов, можно предположить, что Тёгя-Бюс в прошлом был главой тэнгриев, противостоящих добрым тэнгрям. Потерпев поражение, он вместе со своими сорока девятью богатырями оказался в другом мире.

Способно заинтересовать исследователя и число 49, ибо в калмыцком эпосе такова продолжительность богатырского сна, богатырской поездки, сражения и пиров («семью семь — сорок девять дней»). Употребляется цифра семь и в других комбинациях. Семь дней Джангар-нойон и Хонгор обнимались, четырнадцать дней делились радостями и горестями. Видимо, этому числу придавалось особое значение. У других монгольских народов сказители в подобных случаях использовали цифру девять. У бурят существует предание, что их Гэсэриада состоит из девяти ветвей (юһэн халаа), повествующих о девяти войнах (юһэн дайн). В Гэсэриаде П. Петрова сообщается о девяти волшебных сокровищах, которые Гэсэр-хан получил от орлицы. Количество тэнгриев того же произведения исчисляется одиннадцатью девятками (55 западных тэнгриев и 44 восточных).

Таковы материалы былинного эпоса монгольских народов, а в произведениях поэзии, связанных с древними верованиями, можно найти дополнительные данные. Там говорится о девятикратном кроплении различным божествам. Кроме других предметов, при произнесении заговора от волка употреблялись девять черных камней, а при совершении обряда призывания счастья — девять зерен и т. д.

Хотя в произведениях калмыцкого фольклора нет конкретных данных о мифическом Мире тэнгриев, сказанное выше свидетельствует о том, что в мифах далеких предков калмыцкого народа Мир тэнгриев, жизнь его обитателей, борьба добрых тэнгриев со злыми изображались. Мы не знаем только имен персонажей, которые возглавляли эти враждующие лагеря. Быть может, глава злых тэнгриев был, подобно Атай-Улану бурятской Гэсэриады, рассечен на несколько частей, каждая из которых на земле превратилась в чудовище. Три сына Атай-Улана, низвергнутые на землю еще раньше, превратились в трех шарайдских ханов (бурятский вариант трех шарайгольских ханов печатной Гэсэриады).

В песне о женитьбе доблестного Хонгора упоминаются ханы шаргули (их тоже трое), с которыми собирался сражаться ясновидец Алтан-Чееджи и к которым ушел, обидевшись на Джангар-нойона, Савар. По всей вероятности, шаргули связаны с шарайгольскими ханами печатной Гэсэриады и представляют собой их калмыцкий вариант.

Такое допущение вполне возможно, если учесть, что в песне Джангариады о поражении Шара-Гюргю говорится уже о трех шарайгольских ханах («шар голин һурби хаан»). По-видимому,

и Шара-Гюргю связан с шаргули. В сказке «Хээртин хар күкл» выводятся три земных (или земляных) шар-гюргю («газрин һурби шар гүргү»). Не исключено поэтому, что калмыцкие шаргули претерпели в свое время такую же трансформацию, как и шараидские ханы у бурят и шарайгольские в печатной Гэсэриаде. Разница лишь та, что шаргули не отличаются активностью, говорится только о враждебном отношении их к Джангар-нойону.

Но война доблестных богатырей с шараидскими или шарайгольскими ханами велась уже в мире богатырей и простых смертных, которые в произведениях фольклора монгольских народов носят самые различные названия. Иногда его называют «Хангай» или «Алтай». С последним, видимо, связано и название «Алти делкэ» («Золотой мир»). Названия «Алтай» и «Хангай» заслуживают особого рассмотрения. Долгое время фольклористы и читатели связывали их с названиями реальных горных хребтов, не задумываясь о том, почему сказители отдавали предпочтение именно этим хребтам, совершенно игнорируя другие, столь же могучие.

Только Б. Я. Владимирцова это обстоятельство заставило задуматься. Анализируя произведения былинного эпоса ойратов, он заметил, что исполнители их никогда не называют народа или племени, даже рода, из которого происходят их герои, не называют никогда и имена подчинившихся им племен. Говорят только, что действие происходит на Алтае и Хангае, но часто можно заметить, что эти географические имена употребляются нарицательно; нарицательными являются они часто в устах современного ойрата из Западной Монголии³.

Такое наблюдение, относящееся притом к весьма отдаленному времени, делает честь выдающемуся советскому монголоведу. Приходится только пожалеть, что оно до самого последнего времени не привлекало внимания исследователей былинного эпоса монголоязычных народов.

В произведениях калмыцкого фольклора довольно часто встречаются названия «Замб туб» или просто «Замб». В необходимых случаях они снабжаются определением «верхний» (деедин) или «нижний» (дордин). Однако эти названия стали известны калмыкам только после принятия ламаизма, т. е. не раньше XVII в.

Чаще всего калмыцкие исполнители сказок и былин говорят о верхней стране или земле (деедин орн) и нижней стране или земле (дордин орн). Слово «орн» в таких формулах иной раз заменяется словами «үзг» (сторона) или «һазр» (земля), и такая замена ничего не меняет.

В значении «страна» или «земля» употребляется калмыцкими сказителями также слово «бумба». Чаще всего оно встречается в калмыцкой Джангариаде. В этом произведении бумбой называются и страна Джангар-нойона, и владения Замбал-хана. Увидев

³ Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос. Пг.-М., 1923, с. 49.

в царстве шулмусов молодца, передвигавшего горы с места на место, Джангар-нойон подумал, что в Нижнем мире, оказывается, встречаются такие могучие люди («дорд бумбин орнд ним аһу күч-тэ кун бас бээдг санжлм»). Правда, просто о бумбе и нижней бумбе говорится преимущественно в Джангариаде, в других произведениях калмыцкого фольклора это слово встречается редко.

Поскольку выражения «бумб», «дорд бумб» и т. п. имеют ограниченное распространение, их можно оставить в стороне. Следует пока оставить в стороне и названия «Замб» и «Замб туб», так как они не относятся к древним. Названия же «деедин орн» и «дордин орн» не отличаются необходимой конкретностью, ибо мир богатырей и простых смертных по отношению к Миру тэнгриев оказывается Нижним, а по отношению к Нижнему — Верхним. Все зависит от ситуации, от местонахождения героя.

Иногда мир богатырей и простых смертных сказители называют Солнечным («Нарт орчлн»). Это название особенно интересно, потому что мир, о котором идет речь, действительно расположен под солнцем, почитавшимся в глубокой древности одним из главных божеств. Древние люди не мыслили себе Землю без Солнца. Главный герой калмыцкой сказки «Сын медведя» («Аюһин көвүн Алвт-хар»), оказавшись запертым в медвежьей берлоге и изолированным от людей, высказывает страстное желание увидеть именно Солнечный мир.

Так называл мир богатырей и простых смертных один из исполнителей сказок. Встречается нечто подобное и в произведениях былинного эпоса. Богатыри Джангар-нойона, например, заявляют о своем намерении построить ему дворец, какого нет под солнцем («эн нари дор уга бээши, бэрүлий»⁴). Несколько выше говорится о том, что имя Джангар-нойона, владеющего землями под желтым солнцем, далеко распространилось. Один из персонажей эпоса — Беке-Менген-Шигширги установил, что Джангар-нойону суждено завладеть всеми, кто живет под солнцем («эн нари дорк эмтиг эзлх алдр ик заят күн болх»)⁵.

Такое название мира богатырей и простых смертных встречается и в ойратских былинах. Про солнечные страны или Солнечный мир говорится в былинах «Бум-Эрдени», «Дайни-Кюрюль» и «Егиль-Мэргэн» (публикация Б. Я. Владимирцова). В былине «Егиль-Мэргэн» три раза упоминаются также восемь солнечных стран или материков.

О восьми солнечных странах или землях («нартин нээмн туб») речь идет и в ойратской сказке о птице Хан-гарид, которая послала осу узнать, чья кровь вкуснее всего. Осе больше понравилась кровь человека.

Характерно, что иной раз эти восемь солнечных стран или материков упоминаются и в произведениях калмыцкого фольклора.

⁴ Джаньгър. Хальмг героическ. эпос. М., 1960, х. 3.

⁵ Там же, х. 11.

Видимо, такое название мира богатырей и простых смертных относится к числу наиболее древних.

Солнечный мир ничем существенно не отличается от реального. Там имеются леса и поля, горы, реки, моря. Не отличается от реальной и фауна этого мира. Богатырям (иногда и их отцам) случается охотиться. Как и все монголы, богатыри не охотятся за пернатыми, отдавая предпочтение четвероногим. В роли их помощников на охоте выступают собаки и ловчие птицы, часто обладающие сверхъестественными свойствами.

Живут в Солнечном мире богатыри, их родители, иногда богатырь имеет братьев и сестер. В ойратских былинах в поход богатыря часто снаряжает табунщик Аг-Сахал, именуемый дядюшкой и лучшим из табунщиков, или то же самое делает сановник, который не отличается от обыкновенных людей, подвигов не совершает. Никакими особыми свойствами исполнители былин его не наделяют. Такое отношение к нему можно объяснить тем, что древние богатыри при себе сановников не держали, появились сановники в произведениях былинного эпоса сравнительно недавно. Да и встречаются сайды и тушмэлы (сановники и чиновники) в былинах монгольских народов лишь изредка.

Не совершает подвигов и табунщик Аг-Сахал, тем не менее его нельзя смешивать с теми табунщиками, которые встречаются богатырю в пути. На принадлежность Аг-Сахала к «потусторонним» силам указывает его долголетие (табунщику богатыря Бум-Эрдени, например, было триста семьдесят лет), о том же свидетельствует и почтительное отношение к нему богатыря, оставляющего Аг-Сахала вместо себя правителем народа. А в калмыцкой Джангариаде конюший (мөрч) изображается настоящим богатырем (Мөрч Бор Манна баатр).

Отец и мать богатыря не играют большой роли. Отец Дайни-Кюрюля снаряжает сына в поход, а в былинне «Бум-Эрдени» это делает табунщик Аг-Сахал, хотя у героя есть и мать и отец. Отец героя лишь в редких случаях участвует в батальных, обычно же он становится жертвой враждебных сил. Мать богатыря в таких случаях разделяет участь своего супруга.

В бурятских улигэрах сестра сраженного коварным врагом богатыря, приняв его вид, действует так же, как это делал бы и сам богатырь. Побуждает ее к таким действиям необходимость добыть, победив на предсвадебных состязаниях, невесту — целительницу для брата. Встречается подобный сюжет и у калмыков.

Жены богатырей, как правило, изображаются жертвами мангасов, мусов, Хадин-кюрюма или Шара-Гюргю, Уту-шара-кюна и т. п. Только жены Гэсэр-хана бурятской Гэсэрнады и ксилографа 1716 г. вступают в бой с противником. Правда, успеха они не имеют. Причем, если сестра богатыря, отправляясь за невестой для него, изменяет свой вид, то жены Гэсэр-хана в указанных произведениях выступают в своем настоящем виде.

Солнечный мир, как уже говорилось, населяют не только бога-

тыри и их близкие, но и простые смертные, именуемые иногда «черноголовыми» (хар тэргүүт). Они заняты обычными для скотовода делами. В пути богатырю часто доводится встречаться с табунщиками, чабанами, пастухами рогатого скота или верблюдов, простыми стариками и старухами и т. п. Для богатырского пира эти люди пригоняют к ставке богатыря кобылиц, доят их и приготавливают кумыс. Они же заботятся об угощении для пирующих, гонят водку и т. д. Бывает и так, что богатырь в силу различных обстоятельств оказывается на попечении бедных старика и старухи, живет у них на положении приемного сына. Случается простым смертным оказывать главному герою и другие услуги.

Выше речь шла о второстепенных и эпизодических действующих лицах, главной же фигурой в Солнечном мире является, естественно, богатырь. А потому этот персонаж заслуживает более подробного разговора, что и будет сделано в разделе, посвященном былинному эпосу.

Третьей составной частью единого мифического трехмирья у предков монгольских народов считался Нижний мир. Во всех случаях по отношению к другим мирам его называют Нижним.

Как уже говорилось, в произведениях калмыцкого фольклора встречаются названия «дордын орн», «дордын һазр», «дордын замтуб», «дордын замб», «дордын бумб» и т. п. Изменяется только второй компонент названия, а первый во всех случаях остается неизменным. Это обстоятельство дает основание предполагать, что первый компонент является исконным, остававшимся на протяжении столетий в неприкосновенности.

В произведениях фольклора калмыков иной раз изображается царство или страна шулмусов, но она не относится к мифическому трехмирию, а сами шулмусы не являются древними персонажами: ни в произведениях культовой поэзии, ни в ранних памятниках литературы монгольских народов они не упоминаются. Очевидно, и шулмусы, и их царство вошли в калмыцкий фольклор лишь с распространением ламаизма. В песне Джангариады о поражении Шара-Гюргю царство шулмусов выглядит скорее преисподней, чем Нижним миром калмыцких мифов. Джангар-нойон, отправившийся спасти Хонгора, в царстве шулмусов столкнулся с кромешной тьмой («хар тамин орн»). В калмыцкой сказке «Сын медведя Алвт-хар» («Аюһин көвүн Алвт хар»), напоминающий эпизод похода Джангар-нойона в царство шулмусов, герой также оказался в мрачной преисподней («харцһу хар там»).

Примерно так же изображается мир шулмусов и в некоторых произведениях халхаского фольклора. У семьи Алтан-худагт-хуу старуха-шулм отобрала золотой сосуд, от которого зависели не только благополучие, но и сама жизнь людей. Герой отправился в поход, чтобы вернуть чудесный сосуд. Там, где жила шулм, не было ни воды, ни растительности, а около ее жилища Алтан-худагт-хуу увидел захиревший тополь. О мраке здесь, правда, ни-

чего не говорится, но безжизненность местности показана достаточно наглядно.

Нижний мир мифов похож на Солнечный. Вот что увидел бурятский Гэсэр, когда пришел к водяному Лобсан-хану, своему будущему тестю:

Абай Гэсэр-хан...
Вошел, там такая же земля оказалась:
Есть солнце и травы,
Есть долины и горы.

Возможно, другие обитатели Нижнего мира жили в иных условиях.

Населяют его самые разнообразные существа. В произведениях калмыцкого фольклора героям часто приходится иметь дело с чудовищными змеями. Чаще всего богатырю противостоит огромный ядовитый змей (хорта хо һалзн моһа), даже приближение к которому грозит смертью. Змей, которого убил Манжин Зэрлг, имел голову величиной с локоть. Сообщается и о том, что змей имеет тридцать ног.

В калмыцком фольклоре встречается еще один персонаж со змеиным ликом. Герой сказки «Старик и старуха, имеющие семь дочерей и одного сына» («Долан күүктэ нег ковүтэ эмгн өвгн хойр»), очутившись в Нижнем мире, узнал, что колодцем завладел Ики-шара-хаджу. Отправился он к колодцу и убил чудовище. О битве сказано всего несколько фраз, хотя противник был могучим, под ним содрогалась земля. Больше об этом чудовище, к сожалению, нег никаких данных. Вероятно, сказочники с некоторых пор перестали интересоваться подробностями в изображении мифических чудовищ, ограничиваясь лишь указанием на их мощь. Без таких указаний подвиг богатыря не выглядел бы подвигом.

Заметим, что «хорта хо һалзн моһа», связан, видимо, с сушей, а Ики-шара-хаджу имеет отношение к воде. В Солнечный мир змеи проникают через щель или отверстие в земной поверхности и таким же путем возвращаются обратно. Часто змеи выходят из воды.

С водной стихией связаны духи вод (усн хад), имеющие своего владыку, которого именуют то ханом, то эзном. У него есть жена (хатн) и дочь (күүкн). Уже упоминавшийся сын медведя Алвтар в числе своих спутников имел Усна-хадин уульнха. О владениях Усна-хадин-эзэна исполнители былин и сказок ничего определенного не говорят.

Какие-то воспоминания о хадах сохранились в печатной Гэсэриаде, упоминаются хады и в стихотворениях, связанных с древними верованиями. А вот Газрин-хара-кюрюм, при Газрин-шара-кюрюм, встречается только в произведениях калмыцкого фольклора. Этот персонаж, как показывает его имя, относится к духам земли. Не исключено, впрочем, что в древности он был связан с хадами. Во всяком случае, в ойратских былинах, опубликованных Б. Я. Владимирцовым, выведен Хадин-хара-кюрюм.

Интересно, что в поэтических произведениях, связанных с древними верованиями, хады оказываются связанными с сушей. В нескольких стихотворениях встречаются такого рода любопытные строки:

Под каждым кустом хад,
Под каждой скалой бурхан...

В Гэсэриаде же хады оказываются связанными с лусами, а сам будущий Гэсэр-хан должен был родиться с телом «хад могой»⁶.

Чаще всего доблестным богатырям приходится встречаться с мусами и мангасами. Последние выступают то в роли их противника, то в роли соперника во время предсвадебных состязаний. И мусы, и мангасы относятся к Нижнему миру, хотя с точностью установить, где находится их царство, довольно трудно. Из описаний походов богатырей явствует, что живут мусы и мангасы где-то очень далеко, едущему необходимо преодолевать огромные пространства, в пути встречаться с разнообразными препятствиями, порой пересекать безжизненные пустыни. В калмыцкой сказке «Хайрта-хара-кюкюль с аргамаком Сагсг-саарлом» («Сагсг саарл күлгтэ хээрт хар күкл») герой увидел старика и старуху у отверстия в земле; они караулили вход к семи братьям мангасам, жилище которых находилось под землей («һазр дорг гертэ бээнэ болна»)⁷.

Не совсем, правда, совпадающие данные имеются в других произведениях калмыцкого фольклора. В одной из сказок сообщается, что мангас живет там, где небо сходится с землей («тенгр һазр хойрин шавшлһ»). Это место интересно еще и тем, что там же живет и ядовитый змей («хорт хо һалзн моһа»). Между гигантскими змеями и мангасами или мусами, существует какая-то связь. В калмыцком фольклоре можно найти некоторые дополнительные штрихи, прямым или косвенным образом указывающие на то, что Нижний мир находится где-то у горизонта. Известно, что былинные богатыри обычно сватают себе девушек из Нижнего мира. В калмыцкой сказке «Отхон-Шар, сын Гал-хана» («Гал хаана отхи шар көвүн») герой узнал, что его суженая живет между небом и землей («тенгр һазр хойрин шавшлһнд»). Он добрался до этого места и встретился с ней. Далее повествуется о сражении Отхон-Шара сначала с одним мусом, а потом с другим.

Значит, это было в Нижнем мире, там обитали мусы с мангасами, которые относятся к одной и той же группе персонажей. Былинным богатырям приходится сражаться то с теми, то с другими. А в «Сказке о двух сыновьях Догшин-Хара-баатара» («Догшин хар баатрин хойр көвүнэ тууль») мус оказывается отцом мангасов.

Во второй части сказки об Отхон-Шаре повествуется о том, как старшие братья низвергли его в Нижний мир. Там у этого героя было много разных приключений и сражений. В качестве его

⁶ Арван зүгийн эзэн Гэсэр хааны тууж оршивой. Хох-хот, 1955, т. I, Зр. тал.

⁷ Хальмг туульс. Элст, 1961, х. 27.

противников дважды выступали ядовитые змеи («хорто хо һалзи моһа»). Однажды он спас дочь хана от смерти, убив ядовитого змея, другой раз оказал такую же услугу гигантской мифической птице хангарид. Хан хотел было наградить Отхон-Шара, но тот от награды отказался, заявив, что он человек Верхнего мира («би деед орно күмб») и желает вернуться к себе. А перед этим он отказался даже от ханского престола. С помощью гигантской птицы Отхон-Шар возвращается домой. Зловредные же старшие братья героя понесли заслуженное наказание.

Уже упоминавшаяся «Повесть о Хан-Харангуе» — крупное и очень интересное произведение былинного эпоса, известное как халх-монголам, так и ойратам. Главному герою повести пришлось сражаться со многими врагами, среди которых был двенадцатиголовый Годгор-улаан-мангас, живущий у горизонта («газар тэн-грийн шавшлаганд байдаг хорин таван толгойтой Готгор-улаан-мангас»)⁸.

О том, что горизонт является местом обитания мангасов, свидетельствует и тувинский эпос, имеющий много общего с эпосом монгольских народов. В былине «Алдай буучу» фигурирует мангас Карабуры, владеющий краем неба и земли⁹. У горизонта же открывается путь и на небо, и в Солнечный мир, и в Нижний.

Населяли Нижний мир и некоторые другие существа. В произведениях былинного эпоса калмыков встречается иногда Цаган-овген (Делкән цаһан өвгн) Белый (или Седой) старец земли. В сказке «Шарада баатр» этот персонаж только упоминается, ничего определенного не сказано ни об отношении его к тому или иному мифическому миру, ни о роли, выполняемой им. Поскольку же Цаган-овген именуется старцем земли, можно полагать, что он относится к Нижнему миру.

Встречается этот персонаж и в песне Джангариады о поражении Кюрмен-хана. Красавец Мингйан узнает, что Кюрмен-хана, врага Джангар-нойона, оберегает Делкән Цаган овген. Здесь называется то же имя, но добавлено слово «эзн», т. е. хозяин или владыка. Раз этот старец является духом, «хозяином» земли, принадлежность его к Нижнему миру можно считать установленной. Остается только выяснить выполняемую им роль. Относительно функций этого персонажа в данной песне Джангариады сообщается следующее: он предупреждал своего подопечного о том, что со стороны восхода солнца из владений Джангар-нойона прибыл враг, хотя об этом ни сам Кюрмен-хан, ни его близкие ничего не знали, а хан и верить не хотел Цаган-овгену.

Интересно выяснить причины, побудившие Цаган-овгена покровительствовать Кюрмен-хану. Как было сказано, в Нижнем мире обитал персонаж, носивший имя Газрин-хара-кюрюм, или Газрин-шара-кюрюм. Видимо, древний мифический образ Газрин-

⁸ Санжеев Г. Д. Монгольская повесть о Хане-Харангуе. М.-Л., 1937, с. 129.

⁹ Гребнев Л. В. Тувинский героический эпос. М., 1960, с. 19.

хара-кюрюма, претерпев длительную эволюцию, в Джангариаде приобрел новый облик, соответствующий жанровым особенностям былинного эпоса. Если это так, заботы Цаган-овгена о Кюрменхане представляются вполне естественными, ничего другого не могло и быть в условиях борьбы представителей Солнечного мира с обитателями Нижнего мира.

Лучше понять природу Цаган-овгена помогают произведения ойратского былинного эпоса. Когда главный герой былины «Ергиль-Тюргюль» (публикация Б. Я. Владимирцова) отправился в поход, на пути ему встретился старец с бородой белее снега. Он отчитал героя за то, что тот отдал Хадин-хара-кюрюму все свое достояние. Тут же Ергиль-Тюргюль узнал, что его родители — Вечное синее небо и Користая великая золотая земля. Отрекомендовавшись духом-хранителем матушки героя, старец снабдил богатыря железным гачником, запретив гнаться за аргали, которая попадется на его пути. Далее рассказывается еще о двух встречах с такими же старцами. Они, правда, не называют себя духами-хранителями и не говорят о родословной героя, но отчитывают его так же, как и первый старец, запрещая гнаться за волчицей и оленем. Один из них снабжает богатыря железным гачником. Видимо, в данном случае сыграла свою роль обычная для произведений былинного эпоса троичность и произошло расчленение одного образа.

Заставляют задуматься и запреты этих трех старцев. Почему нельзя было гнаться за аргали с детенышем, понять трудно, а запрещение охотиться на оленя и волчицу восходит, вероятно, к Бортэ-Чино и Гуа-Марал, мифическим предкам боржигинов. В летописи «Шар тууж» сообщается, что перед облавной охотой Чингисхан запретил убивать волка и марала, если они попадутся охотникам. Появление в былине «Ергиль-Тюргюль», наряду с волком и оленем, аргали обусловлено, по всей вероятности, требованиями все той же традиции и троичности.

В одной калмыцкой сказке имеется редкий фольклорный персонаж, связанный с судьбой Отхон-Шара, о котором уже говорилось. Ему довелось иметь дело не со старцем, а со старухой, оказавшей ему много услуг. Однажды эта старушка заявила, что от нее зависит судьба Отхон-Шара («би чини заячв»). Как и Ергиль-Тюргюль, этот калмыцкий герой с запретами старушки не посчитался и за то жестоко поплатился.

Правда, с запретами здесь дело обстоит несколько иначе, чем в случае с Ергиль-Тюргюлем. Когда Отхон-Шар уезжал, «заяч» велела ему ехать прямо домой, никуда не заезжая. Герой же заехал сначала к одному мусу, потом к другому, а расправившись с ними, заглянул еще и к старшим братьям. Запрет, таким образом, был один, но нарушался трижды, эпический канон был соблюден.

Видимо, в роли духов-хранителей в древности выступали не только мужские персонажи, но и женские. Вообще помощницы

героя встречаются довольно часто и в современном фольклоре монголоязычных народов; они помогают словом и делом, возвращают его к жизни и т. д. Однако женщина-заяч — явление редкое, относящееся, по всей вероятности, к числу архаических элементов.

Цаган-овген не отличается суровостью или строгостью, ослушников не наказывает. Кюрмен-хан позволил себе даже оскорбить своего покровителя, не посчитались с его запретами ойратский Ергиль-Тюргюль и калмыцкий Отхон-Шар. Тем не менее за нарушение запретов Цаган-овгена рано или поздно приходится расплачиваться.

Таковыми персонажами населяли Нижний мир калмыцкие сказители. Совершенно очевидно, что в произведения фольклора они вошли в разное время. Нет никаких сомнений, что в эпоху мифотворчества предки калмыков ни шулмусов, ни гигантской птицы хангарид не знали. Последняя встречается преимущественно в сказках, сравнительно недавно бывших былинами, в песнях же о Джангар-нойоне и его доблестных богатырях, в большей мере сохраняющих верность былинным традициям, она не проникла. Нет этого персонажа и в тех песнях о Джангар-нойоне, которые в разное время записаны в Монголии. Ничего не говорят о шулмусах и ойратские исполнители былин, о хангариде же вспоминают очень редко.

Самым древним обитателем Нижнего мира является, надо думать, гигантский змей. В произведениях мирового фольклора сюжеты о змееборстве имеют широкое распространение, и творчество предков монгольских народов в этом отношении не отличалось от творчества других племен.

Образы некоторых других обитателей Нижнего мира можно считать трансформацией образа гигантского змея или отдаленным подобием его. О внешности водяных хадов калмыцкие сказители ничего не говорят: составить представление о том, как эти персонажи выглядели, очень трудно. Герой калмыцкой сказки «Парень величиной с ухо» («Чики чинэн көвүн»), придя во дворец хозяина водяных хадов, увидел обычного седого старика («цаһан буурл өвгн»). А этой встрече предшествовала другая. К герою приползла змея и попросила спасти ее от погони. Когда опасность миновала, змея заявила, что она дочь водяного хада («би усн хадин күүкнв») и привела героя сказки к своим родителям.

В самом начале первого раздела печатной Гэсэриады повествуется о гадании, родится или нет хан, способный избавить Замбатив от возникшей смуты. В результате второго гадания узнали, что новорожденный сможет владеть лусовыми хадами. Верхняя часть тела его будет как у человека, а нижняя — как у лусовых хадов — змеев («дорд биень лусын хад могойн бие мэт»).

Таким образом, устанавливается связь хадов со змеями. Можно предполагать, что у отца невесты героя упомянутой выше сказки нижняя часть тела была такой же. В произведениях калмыцкого

фольклора лусов нет, в былинах и сказках других монгольских народов они встречаются и бывают чаще всего водяными (подобие калмыцких «усн хад»).

Лусы, правда, не изображаются сказителями в виде змеев, прямо об их связи с пресмыкающимися ничего не говорится, но некоторые намеки на этот счет в былинах монгольских народов все же имеются. Так, например, в халхаской былине «Лучший из мужей Заан-Залудай» («Эрийн сайн Заан Залуудай») сообщается, что у Хар-лусын-хана была дочь по имени Гал-могой-дагина (т. е. огонь-змея-фея), суженая главного героя. Видимо, и ее родня находится в родстве со змеями. В былинах герою после свадебных состязаний и женитьбы часто приходится выполнять опасные поручения тестя и тещи. В пути ему иногда встречается гигантский змей, пожирающий птенцов мифической птицы хангарид. Значит, в царстве лусов водились и гигантские змеи, которые прежде, видимо, принимали участие в делах обитателей Нижнего мира, нападали на доблестных богатырей и т. п. Позже за ними сохранилась лишь роль врагов птицы хангарид, проникшей в фольклор монгольских народов только с распространением в их среде ламаизма.

Об универсальности представлений о гигантском змее свидетельствуют данные, касающиеся мангасов-многоголовых, могучих и злобных чудовищ. В их внешности нет ничего змеино-го. У одного из мангасов, с которым довелось сражаться ойратскому герою Дайни-Кюрюлю, было «девяносто пять голов с гривой верблюда-самца, с бычьими рогами и девяносто семью клыками»¹⁰. Другой ойратский герой, Бум-Эрдени, никак не мог одолеть мангаса, пока богатырский конь не сообщил ему, что души противника находятся в головах двух змей, которые время от времени высовываются из ноздрей коня мангаса. И действительно, в дальнейшем богатырь увидел, что «из правой ноздри коня горбатого черного мангаса свесилась золотисто-желтая пестрая змея, а из левой ноздри свесилась на полсажени серебристо-черная змея»¹¹. Стало быть, змеи могли выступать в роли хранителей души мангаса.

Интересные метаморфозы претерпевает иногда и калмыцкий мус. В сказке «Сын, отданный мусу» («Мууст өгсн көвүн») чудовище потребовало, чтобы старик прислал к нему своего младшего сына. Когда юноша отправился в условленное место, он встретил желтоголового змея, который тут же превратился в муса.

Итак, против доблестных богатырей выступают то змеи, то мангасы, то мусы, то хар-кюрюм или шар-кюрюм. Первые являются наиболее древними обитателями Нижнего мира. Мангасы также относятся к числу древних персонажей, они известны всем монгольским народам, чего нельзя сказать о мусах, хара-кюрюмах

¹⁰ Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос, с. 187.

¹¹ Там же, с. 14.

или шара-кюрюмах. Да и о степени распространенности хадов у нас нет достаточно четкого представления. О древности же мангасов свидетельствует и тот факт, что в стихотворных фрагментах «Сокровенного сказания монголов» дважды (§ 78 и 195) упоминается мангас, причем говорится о нем, как о традиционном персонаже. В первом случае речь идет о глотающем живые существа страшном мангасе («амьдыг залгих аюулт мангас»), а во втором — о мангас-людоеде («хүнийг идэх мангас»). Составители «Сокровенного сказания» имели, видимо, вполне определенное представление о природе этого чудовища, а в произведениях древней поэзии монголоязычных народов, послуживших исходным материалом при составлении «Сокровенного сказания», мангас мог фигурировать задолго до рождения монгольской литературы, т. е. до середины XIII в.

К сожалению, о Цаган-овген в письменных памятниках монголов никаких сведений нет. В «Сокровенном сказании» упоминаются лишь Эзэн бурха — хозяин горы Бурхан-халдун (§ 9) и хозяева местностей и вод («газар усны эзэд») китайской земли (§ 272). Быть может, намек о знакомстве составителей «Сокровенного сказания» с Цаган-овгеном содержится в § 216. Награждая своих сподвижников, Чингисхан решил старейшего из рода бааринов Усун-овгена провозгласить Бэх-нойоном, который должен был носить белую одежду, ездить на белом коне, сидеть на почетном месте и вычислять или выбирать в определенных случаях даты («он сарыг олж сонгож»).

О Газрин-хара-кюрюме или Газрин-шара-кюрюме письменные памятники хранят полное молчание. Отличаются скудостью на сей счет и данные фольклора, чаще всего называется лишь его имя. Только в одном произведении обнаруживаются кое-какие подробности, свидетельствующие о древности этого персонажа. В калмыцкой сказке «Парень Хартин-хара-кюкюль» («Хартин хар күкл көвүн») сообщается, что это чудовище имело десять тысяч ног, десять тысяч рук и питалось сырым мясом («түмн көлтэ, түмн һарта, түүкэ махн идштэ»)¹². Вряд ли необходимо говорить, что это чудовище принадлежит к числу древних персонажей фольклора.

Гораздо труднее установить время, когда в произведениях калмыцкого фольклора появился мус. Он известен только калмыкам, другие монгольские народы его не знают. Интереснее всего то, что даже в фольклоре ойратов, ближайших родственников калмыков, мус не встречается. Однако мусы известны тюркоязычным народам, в частности тувинцам. В данном случае, возможно, имело место влияние фольклора некоторых соседних народов на народное поэтическое творчество калмыков, что произошло не раньше XVII в.

Вид чудовища, похожего на мангаса, мус принял, видимо, не сразу. О том, что процесс становления этого образа завершился

¹² Хальмг туульс., х. 193.

совсем недавно, свидетельствуют некоторые сказочные и былинные сюжеты. В калмыцкой сказке «Сын, отданный мусу» этот персонаж предстал перед юношей в виде змея. В сказке на эпический сюжет «Два сына Догшин-Хара-баатара» («Догшн хар баатрин хойр көвүн») мус изображается отцом семи сыновей-мангасов.

Нельзя пройти мимо еще одного сказочного сюжета, связанного с мусом. В калмыцкой сказке «Неприсужденная награда» мус похитил девушку. Ее братья тут же отправились на поиски. Вскоре один из них заметил похитителя, прятавшегося в облаках; следовательно, мус способен летать и скрывается почему-то не в Нижнем мире, а в облаках.

К сожалению, опубликован только перевод, а оригинал этой сказки не сохранился. Поэтому трудно судить, плодом чьей фантазии является мус сказочника или переводчика. Вообще же такие метаморфозы в произведениях фольклора возможны. Вспомним хотя бы крылатого змея одной из калмыцких сказок. В бурятской сказке «Газар-гоолин, сын Зээдэля» («Зээдэлийн хубуун Газар гоолин») девица Ногоондар, отправившись выручать из беды своего брата, в самом начале пути встретила, казалось бы, с обыкновенным мангадхем, могучим и свирепым, при приближении которого раздавался топот множества скакунов. Дальше, однако, сообщается, что Ногоондар, сразив мангадхю, отрубила ему крылья («далынъ хахалжа»)¹³.

Поэтому персонаж, прячущийся в облаках, не представляет собой чего-то невероятного, выпадающего из общей образной системы мифов, былин и сказок. Если в оригинале сказки «Неприсужденная награда» действительно фигурирует летающий мус, представление о нем сложилось под влиянием крылатых змеев прошлого. По всей вероятности, новому фольклорному персонажу трудно было найти место в былинном эпосе и сказках, поэтому он и оказывается то в Нижнем мире, то в облаках, уподобляясь или крылатому змею, или мангасу, вполне традиционному персонажу, хорошо знакомому и сказочникам, и их слушателям.

Очевидно, мус в эпоху мифотворчества предков монголоязычных народов был неизвестен. Его образ в произведениях былинного эпоса и в сказках сложился совсем недавно, иначе сказители не уподобляли бы мусов персонажам мифов.

О том, что персонажи Нижнего мира, о которых речь шла выше, относятся к разным периодам истории фольклора, свидетельствует одно любопытное обстоятельство. При внимательном чтении произведений калмыцкого фольклора нельзя не заметить, что каждый из персонажей действует сам по себе, не бывает так, чтобы на героя сразу нападали мус с мангасом или же мус с шулмусом. Не встречаются они и при иных обстоятельствах. Герой сказки «Парень Хартин-хара-кюкюль» («Хартин хар күкл көвүн») отправился к Газрин-хара-кюрюму. Однако встреча состоялась не с

¹³ Бурятские народные сказки. Улан-Удэ, 1973, с. 413.

ним, а с семьей мангасами, и закончилась так, как обычно кончаются подобные встречи. А Газрин-хара-кюрюм при этом не только не присутствовал, но даже не был упомянут сказочником.

Выше уже говорилось о мусе — отце семи мангасов, но такая семья — явление в калмыцких сказках редкое, если не уникальное.

Обычно мангасы живут с мангасами, мусы с мусами, шулмусы с шулмусами. Изредка, правда, такая закономерность нарушается. У того же муса, отца семи мангасов, была жена, наделенная внешностью отвратительной старухи-шулм. Старуха-шулм обычно имеет медное рыло и ноги козы или серны («зеерн шилвтэ зес хоншарта зегд бегд эмгн»). Так выглядела и жена мангаса, однако сказочник шулмой ее не назвал, полагая, видимо, что ее семейное положение говорит само за себя.

Таковы три мира древних мифов, обитатели этих миров и события, совершавшиеся там. Главной ареной действия мифических персонажей был Мир тэнгриев, а в роли основных действующих лиц выступали тэнгрии противоположных лагерей (западные и восточные тэнгрии бурятской Гэсэриады, тэнгрии и асары ксилографа 1716 г. и т. д.).

Позже древние художники слова стали создавать новые произведения, опираясь на многовековые поэтические традиции и вместе с тем отталкиваясь от них. В результате длительной эволюции совершился переход от эпохи мифотворчества к эпической, на смену мифам пришли произведения былинного и сказочного эпоса, отражающие эволюцию в мировоззрении древних предков современных монгольских народов.

Глава 2. Былинный эпос

Былинный эпос монгольских народов зародился и сформировался раньше их литературы. При трактовке проблем, связанных с генезисом былинного эпоса, необходимо определить время зарождения этого вида устного поэтического творчества и отыскать его истоки, ту питательную почву, на которой он возник и развивался.

Поскольку в произведениях былинного эпоса монгольских народов до последнего времени сохранялось значительное количество фрагментов произведений, относящихся к эпохе мифотворчества, можно с уверенностью утверждать, что эти былины возникли на базе древних мифов. На этой же основе возник, как это будет показано в следующем разделе, и сказочный эпос. Правда, в произведениях сказочного эпоса остатки мифов сохранились хуже, чем в былинах монгольских народов. Тем не менее и связь произведений сказочного эпоса с мифами устанавливается сравнительно легко.

Эпоха мифотворчества, длившаяся многие столетия, закончилась примерно в середине прошлого тысячелетия. Однако в архаическом состоянии мифы продолжали существовать в течение про-

должительного времени, очень медленно утрачивая былой вид и былые краски. Достаточно сказать, что до самого последнего времени события, описываемые в былинах, разворачиваются в мифических мирах, главные действующие лица сохраняют многие черты персонажей мифов, батальные сцены показывают борьбу самых настоящих титанов.

Сохранности остатков мифов в былинном эпосе способствовал удивительный традиционализм сказителей, их благоговейное отношение к тексту исполняемых ими произведений. Иногда фольклористы-собиратели спрашивали сказителей, нельзя ли былинку сократить, что-то опустить и т. п. На это они отвечали категорическим отказом, мотивируя тем, что быть может, в опущенных строках и заключается самое главное.

Как свидетельствует Б. Я. Владимирцов, ламы одного из ойратских монастырей объявили Дайни-Кюрюля своим святым и поклонялись ему. Широкое распространение получил в старое время культ Гэсэр-хана, одного из самых популярных эпических героев. Его почитали, ему поклонялись халхасы, ойраты, внутренние монголы и буряты. В рукописных фондах Института востоковедения АН СССР хранится множество молитв на монгольском и ойратском языках, обращенных к Гэсэр-хану.

Примерно таким же было и отношение к Джангар-нойону. Ойратские джангарчи были убеждены, что полностью Джангарнаду исполнять нельзя, если исполняющий не хочет умереть. Нечто в этом роде наблюдалось и у калмыков, веривших, что одновременное исполнение всех песен о Джангар-нойоне и его доблестных богатырях способно вызвать какие-то явления, не всегда благоприятные для людей.

На протяжении многих столетий сказители и их слушатели считали былинных богатырей сверхъестественными существами, порождением земли и неба. Тем не менее время брало свое, текст произведений былинного эпоса постепенно изменялся. Однако потребовалось много столетий, прежде чем один из бурятских улигэршинов в самое последнее время ввел в повествование реально-го человека. Этот исполнитель сообщил, что победивший богатырь решил вернуть к жизни противника, руководствуясь тем, что сраженный — сын бурята.

Не представляет в этом отношении какого-либо исключения и халхаский былинный эпос, хранители которого тоже предпочитают описывать мифические миры и мифические персонажи, а не реальный мир и простых смертных. Только один сказитель сообщает о богатыре, который изъявил желание взять в жены ханскую дочь по халхаскому обычаю, т. е. с уплатой калыма. Обычно же былинные богатыри получают невест в качестве награды за победу на предсвадебных соревнованиях женихов.

Столь же редко встречаются приметы реального мира и в произведениях калмыцкого былинного эпоса. В сборнике «Хальмг туульс» (1961) имеется сказка «О битве Сююджтяхн-Буудэ-хана,

имеющего коня Совяхи-буурала, с Болд-Мангна-ханом» («Совэтэхи буурлта сүүжтэхи Буудэ хан Болд маннат хаанла дэ-элдлгн»). В ней встречается эпизодический персонаж Өөрдин-шар-мэргн-баатар, начальный компонент имени которого значит «ойратский». Он появился в этом произведении, возможно, в то время, когда эта былина постепенно стала превращаться в сказку.

Иногда ойратов упоминают и некоторые джангарчи. В песне о поражении Хара-Киняса, зафиксированной в середине прошлого века, доблестный Хонгор заявляет о нежелании порочить имя «четырех чужих ойратов» («хэр дөрвн өөрд»). Неизвестного джангарчи прошлого века повторил Мукебюн Басангов уже в наше время¹. Следует заметить, что и на этот раз упоминание «хэрин дөрвн өөрд» встречается в речи Хонгора. Он говорит про своего коня, что тот среди ойратов прослыл ленивым или неуклюжим («хэрин дөрвн өөрдд хашиин нертэ болов»)².

Но здесь произошла, видимо, замена одного выражения другим. На такую мысль наводит аналогичная реплика того же Хонгора в песне о поражении Хара-Киняса. Там он говорит не о четырех чужих ойратах, а о четырех чужих странах или материках («хэр дөрвн түвд хашиин нертэ болов»)³.

Возможно, «өөрд» некоторым исполнителям Джангариады представляется не народом, а страной или материком, и с реальными ойратами здесь нет никакой связи. А четыре материка или царства в различных песнях Джангариады часто упоминаются. В «Прологе» у Ээлян Овла говорится о сорока ханах четырех материков, о четырех державах просто, о четырех державах, именуемых «шарин», и т. п.

Такие же ханы и такие же материки или царства упоминаются и в песнях о Джангар-нойоне Мукебюна Басангова. Он с большей, чем Ээлян Овла, определенностью высказывает отрицательное отношение и к этим царствам, и к этим ханам. Определение «хэр» (чужой) порой казалось ему, по-видимому, недостаточно сильным и он иной раз использовал слово «өшэтэ» (вредный, злобный). В первой своей песне М. Басангов дважды говорит об «өшэтэ төвин дөрвн хан».

Участники ежегодных фольклорно-диалектологических экспедиций Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы и истории (с 1978 г. — Калмыцкий научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики) записали большое количество произведений фольклора, среди которых есть былины, превратившиеся в сказки. В одной из них Донн-Гард-баатар отправляется на берега Волги, а в другой коня Гумби-Дорджи-баатара поят волжской водой⁴.

¹ Жаңһр. Элст, 1967, х. 75.

² Жаңһр. М., 1978, б. 1, х. 250.

³ Там же, х. 309.

⁴ Жаңһр. М., 1978, б. 1, х. 256.

Заметим еще раз, что подобные приметы реального мира в произведениях былинного эпоса монгольских народов встречаются крайне редко. Выше говорилось только об одной халхаской былине и одной бурятской, а также лишь о двух из многих песен Джангариады и о двух бывших былинах калмыков. В остальных же произведениях мир богатырей и простых смертных выглядит, как и много лет назад, мифическим, и действуют в нем герои, наделенные сверхъестественными свойствами.

О главном герое одаренные сказители могут сообщить много интересного. Они расскажут, как богатырь рождался и быстро рос, о его храбрости, силе и чрезвычайной выносливости, о его семье и родных, о ставке и хозяйстве, но ничего не скажут о его национальной принадлежности. У сказителей всех монголоязычных народов богатырь остается обитателем Солнечного мира, имеющего, как уже говорилось, и другие названия.

Истоки былинного эпоса прослеживаются, таким образом, сравнительно легко, мифическая основа подавляющего большинства былин в том или ином виде сохраняется до самого последнего времени. Гораздо труднее установить, когда кончилась эпоха мифотворчества и начался эпический период в истории древней поэзии монгольских народов.

О времени сложения былинного эпоса ни в самих произведениях его, ни в ранних исторических и литературных памятниках прямых указаний нет. В былинах, как было показано выше, обнаруживаются разные слои, сохранились следы влияния различных эпох. Так, у бурят рядом с бабушкой Гэсэр-хана, обительницей Мира тэнгриев, фигурирует вполне реальный русский казак, несущий караульную службу у ее внука. В калмыцкой Джангариаде копье Джангар-нойона ремонтирует представитель Нижнего мира, а у ойратов над изготовлением богатырского меча, кроме других мастеров, трудился и русский кузнец.

Если продолжить поиски, в ойратских былинах можно найти и другие интересные штрихи. Ойратские богатыри при совершении обряда побратимства обычно пролезают под тетивой лука, лижут лезвие меча и т. п. А Егиль-Мэргэн и Байсханхан-Арслан при подобных обстоятельствах лижут дуло ружья, которого у них не могло быть, ибо перед этим они сражались обычным для богатырей оружием.

Такую же операцию проделали и калмыцкие богатыри Шарслабаатар и Манкужа-баатар. При этом они поклонялись богу и обменивались колчанами. В ойратской былине «Егиль-Мэргэн» сообщается, что во время битвы побратимов с мангасами разносился запах пороха.

По мере распространения в кочевьях монгольских народов ламаизма в произведениях былинного эпоса стали упоминаться представители ламаистского пантеона и служители ламаистской

церкви. В отдельных случаях монахи выступают в роли эпизодических персонажей.

Исследователь древней поэзии монгольских народов может, конечно, добраться до самых древних слоев былинного эпоса — не так уж трудно отличить более поздние наслоения. Известно, что с ламаизмом монгольские народы познакомились в XVII в. Достаточно хорошо изучена и история сношений этих народов с Россией. Но почти невозможно установить, когда же тэнгрии, уступив место богатырям, своим родственникам, отошли на задний план, а главной ареной действий стал мир богатырей и простых смертных. Ясно только, что такой поворот произошел в очень отдаленные времена.

И исторические памятники мало могут помочь в исследовании проблем генезиса былинного эпоса монгольских народов. Так называемые летописи раннего периода, строго говоря, представляют собой историко-генеалогические сочинения, берущие начало от древних родословных преданий. Ни произведений былинного эпоса в том или ином виде, ни даже указаний на их существование поэтому там нет.

Да и фольклорные сюжеты вообще представлены в ранних исторических сочинениях лишь в той мере, в какой они связаны с деятельностью того или иного представителя рода. Вероятно, древние мастера художественного слова использовали фольклорные сюжеты, желая сделать свое произведение более интересным, впечатляющим, значительным.

Тем не менее исследователю древней поэзии далеких предков современных монгольских народов и приходится опираться на родословные предания и те литературные произведения, в которых эти родословные нашли свое отражение. При сравнении «Сокровенного сказания монголов» («Нууц товчоо»), самого раннего из известных науке памятников монгольской литературы, с произведениями былинного эпоса можно обнаружить много любопытных сюжетных совпадений.

При знакомстве с обстоятельствами рождения Бодончара невольно вспоминается соответствующее место Гэсэриады. И древний предок Тэмуджина и эпический Гэсэр-хан своим рождением обязаны небожителям, навещавшим их матерей. Подобно Гэсэр-хану, Бодончар в начале жизни вынужден был терпеть разные обиды. При разделе наследства братья просто обделили его. Гэсэр-хану довелось побывать в ссылке; и Бодончар, обиженный братьями, отправился в изгнание, предприняв этот шаг, правда, по собственной инициативе.

На новом месте он добывал пропитание охотой с помощью ловчей птицы. При описании его охоты составители «Сокровенного сказания монголов» прибегают к былинной гиперболизации. Ловчая птица добывала столько дичи, что Бодончар не в силах был всю ее поедать и тушки развешивал по сучьям деревьев или клал на пни, где они и разлагались. По свидетельству небольшого на-

рода, жившего в тех же местах, при северо-западном ветре птичий перья и пух летели на его землю, напоминая снегопад. Совершенно очевидно, так охотиться мог только былинный богатырь, а не простой смертный.

Заканчивается повествование о Бодончаре сообщением, как он, соединившись с братьями, покорил народ, который все время оказывал ему гостеприимство. Иными словами, этот персонаж встал на путь подвигов, хотя о богатырских качествах его при этом авторами памятника ничего не сказано.

Порой и Оэлун-эке, мать Тэмуджина, выглядит былинной героиней. Когда Есугэй-Баатар с братьями напал на ее мужа, она легко смирилась с перспективой стать добычей нападающих и посоветовала мужу спасти свою жизнь, отказавшись от нее. «Останешься жив,—говорила она ему,—жену найти нетрудно» (§ 55). В конце концов муж последовал совету жены.

При подобных обстоятельствах и жены былинных богатырей рассуждают примерно так же. Разница лишь та, что былинная хатан указывает мужу, где искать ему новую жену, называет при этом и имя невесты, и имя будущего тестя. Оэлун-экэ же ограничилась заявлением, что «в каждом возке девушка есть, в каждой повозке хатан есть» (§ 55).

Ниже в «Нууц товчоо» (§ 74—75) повествуется о том, как овдовевшая Оэлун-экэ, покинутая тайчуудами и вассалами, в трудных условиях растила своих сыновей. Чтобы прокормить их, она упорно трудилась, собирая ягоды и выкапывая съедобные корни. Нечто подобное встречается и в произведениях былинного эпоса. Героиня одного из бурятских улигэров, спасаясь бегством от мангадхая, оказалась вместе с малолетним братом в безлюдной местности. Пропитание для себя и будущего богатыря она добывала таким же способом.

Нашел в «Нууц товчоо» отражение и эпический мотив рождения со сгустком крови в руке. В § 59 сообщается, что Тэмуджин появился на свет, сжимая в руке сгусток запекшейся крови величиной с шагай (лодыжка). Известно, что в одной из бурятских версий Гэсэриады с таким же атрибутом родился и Гэсэр-хан. Об ойратском герое Егиль-Мэргэне сообщается, что при появлении на свет он держал в руке кусок запекшейся крови величиной с печень, а во рту — алмазный меч.

Отцом ойратского богатыря Ергиль-Тюргюля было Вечное синее небо, а матерью — Користая Золотая Великая Земля. Позже сказители стали говорить не о небе, а о небожителях. Так, отцом Гэсэр-хана считается Хурмуст-тэнгри, некоторые бурятские богатыри своим творцом считают Эсэгэ-Малаана, а отцом ойратского Бум-Эрдени был Бурхан-хан (не смешивать с бурхан-багш) и т. п.

Тэмуджина авторы «Нууц товчоо» не считают сыном неба и ничего не говорят о его связи с небом и небесной родне. Но сам он твердо верил, что небо покровительствует ему. Однажды Тэмуджин, спасаясь от тайчуудов, нашел убежище на горе Бурхан-хал-

дун. Дважды он пытался вернуться домой, но первый раз седло его коня при туго натянутых подпругах сползло на бок, а второй раз на пути его оказался огромный камень. И каждый раз он говорил себе, что само небо предупреждает его.

В другой раз он укрывался на горе Бурхан-халдун от мэргидов. Когда Тэмуджин убедился, что мэргиды осаду сняли, он покинул свое убежище, а затем последовало моление горе Бурхан-халдун, которой, как полагал потерпевший, он обязан спасением. Интересен и сам ритуал моления. Авторы «Нууц товчоо» сообщают, что Тэмуджин повесил пояс на шею, повязками прикрепил к руке шапку, прижал руки к груди и, обратившись к солнцу, девять раз поклонился горе, произнес приведенные в том же параграфе слова и произвел кропление, выразив тем самым почтительное отношение к небу и к земле (§ 103).

Былинные богатыри, как уже упоминалось в другой связи, часто прибегают к обряду побратимства. Обычно побратимом (анд) главного героя становится побежденный им противник в том случае, если последний является таким же богатырем, как и победитель. Представителям враждебного главному герою мира пощады быть не может.

Говорится о побратиме и обряде побратимства и в различных местах «Нууц товчоо». Побратимов имели и Есугэй-Баатар, и его юный сын. Другие чингисиды названных братьев не имели. Видимо, предания о Эсугэй-Баатаре и Тэмуджине складывались в то время, когда влияние былинного эпоса было сильнее, чем в эпоху создания ранней монгольской империи.

На наличие друга и противника (имеется в виду Джамуха) в «Нууц товчоо» и «второго» богатыря в произведениях былинного эпоса первым обратил внимание Б. Я. Владимирцов свыше 50 лет назад⁵.

О связи «Нууц товчоо» с былинным эпосом монгольских народов свидетельствует и образ Дува-Сохора. Этот персонаж получил такое прозвище потому, что имел всего один глаз. Одноглазые циклопы встречаются и в произведениях былинного эпоса. Они относятся к враждебному доблестным богатырям миру, встречи двух этих сторон сопровождаются ожесточенными сражениями.

Легендарные предки чингисидов носят в «Сокровенном сказании» титулы «мэргэн» или «байн», хорошо известные и по произведениям былинного эпоса. В былинах мэргэнами именуются доблестные богатыри, представители Солнечного мира, а байны обычно относятся к Нижнему миру.

Имена жен древних предков чингисидов сопровождаются, как и имена былинных героинь, приставкой «гуа» — древний эквивалент более позднего «дагина» или «рагини». Действительно, позже в произведениях былинного эпоса рядом с гуа появились и дагины, и рагини.

⁵ Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос., с. 46—47.

Имеются в «Сокровенном сказании» и другие данные, свидетельствующие о связи этого памятника с былинным эпосом. Как и исполнители былин, авторы «Сокровенного сказания» для характеристики своих персонажей используют эпическую формулу об огне в глазах и блеске на челе («нүдэндээ галтай, нүүртээ гэрэлтэй»). В таких же целях используются авторами «Сокровенного сказания» и сравнения тех же персонажей с былинными.

Во время боя с найманами Джамуха-сэчэн, характеризуя сподвижников Чингисхана, уподобляет Хасара мангасу-людоеду (§ 195). Сравнивает своих сыновей, убивших Бэктэра, с жестокими мангасами и Оэлун-экэ. Сравнения со львом, который не может укротить свою ярость, с голодным волком, барсом и другие приведенные выше и ниже сравнения, показались Оэлун-экэ, видимо, недостаточно выразительными (§ 78).

Интересно также одно сообщение Лувсанданзана о Бэлгутэе. Пируя в Ононском лесу, монголы и журхины поссорились. Во время потасовки журхины привязали Бэлгутэя к телеге. Ночью этот силач вернулся к своим вместе с привязанной к нему телегой⁶.

При чтении этих строк «Алтан товч» невольно вспоминается Джангариада, та часть песни о женитьбе Хонгора, в которой описываются состязания женихов. Зная, что Беке-Менген-Шигширгги, отец Хонгора, не останется безучастным зрителем борьбы своего сына с Мала-цаганом, Джангар-нойон заботился о том, чтобы старика привязали к телеге и приставили к нему пятьсот мангасовых сыновей, которые удерживали бы его от участия в схватке. Однако ни телега, ни мангасовы сыновья не могли удержать отца Хонгора⁷.

Заслуживает внимания и эргэнэхонская эпопея. Рашид-ад-дин пишет, что после ожесточенной войны между монголами и тюрками из первых уцелели только две супружеские пары, нашедшие убежище в горной местности Эргэнэхон. Со временем их потомкам стало тесно в тех местах. Забив семьдесят быков и лошадей, они изготовили кузнечные мехи и стали плавить гору. Воспользовавшись образовавшимся отверстием, они вышли на простор⁸.

Интересно это сообщение Рашид-ад-дина тем, что сюжет с горами, которые служат убежищем, известен и исполнителям былин. Интересно и продолжение приведенного выше сообщения. Рашид-ад-дин утверждает, что среди тех, кто вышел из Эргэнэхона, «был один почтенный эмир по имени Бортэ-Чино, глава и вождь некоторых племен»⁹.

У Рашид-ад-дина, таким образом, древний миф получил иную трактовку, мифический персонаж Бортэ-Чино, каким он предстает перед читателями «Сокровенного сказания монголов», стал подобием реального вождя какой-то части монголов.

⁶ Алтан товч., с. 49.

⁷ Джанъгър., 1960, х. 60.

⁸ Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. I, кн. I, с. 153—154.

⁹ Там же, кн. 2, с. 9.

Былинные сюжеты, о которых говорилось выше, ко времени создания «Сокровенного сказания» стали уже традиционными, общеизвестными. Авторы этого памятника, как и информаторы Рашид-ад-дина, не только охотно использовали, но и переосмысливали их. Все это дает основание полагать, что былинный эпос монгольских народов складывался в эпоху, которая начиналась во времена Бор-тэ-Чино и кончалась эпохой создания «Сокровенного сказания», т. е. в период от середины прошлого тысячелетия до середины XIII в. н. э.

Сюжет произведений былинного эпоса монгольских народов всегда сводится к борьбе доблестных, храбрых и могучих богатырей с силами зла, олицетворяемыми мангасами (у халхасов, ойратов, калмыков и внутренних монголов), мангадхаями или мангадами (у бурят), мангасами и мусами (у калмыков). Калмыцким богатырям иной раз приходится иметь дело и с шулмусами, появившимися в произведениях былинного эпоса гораздо позже мангасов и др. Победу в конечном итоге всегда одерживают богатыри.

Трудно сказать что-либо определенное о композиции былин, бытовавших в глубокой древности, а в дошедших до нас произведениях основному повествованию иногда предшествует запев, не имеющий прямого отношения к сюжету произведения. Снабдил запевом своего «Гэсэра» бурятский гэсэршин П. Д. Дмитриев. Имеется запев и в одном из крупных улигэров «Осоодор мэргэн», записанном от Н. Гульханова в 1941 г. Эти улигэры относятся к наиболее крупным произведениям бурятского былинного эпоса.

Прибегали к запеву и ойратские сказители. Былина «Егиль-Мэргэн» открывается такими строками: «Береза — дерево становится красою, лебеди-лебедихи творят радость; лиственница — дерево становится красою, коршуны-птицы творят радость. Бьют ключи-источники, кричат олени-маралухи, распространяются добродетель и счастье, толпятся сотни тысяч подданных...»¹⁰

Сравнительно не так давно и калмыцкие сказители прибегали, видимо, к запеву. Образцы запевов почти не сохранились, но все же в сказке «Добрый Овше», опубликованной, к сожалению, только в русском переводе, имеется такое вступление: «Бьют-кипят ключи, кричат олени-маралухи, цветы распускаются. Зелень лугов разливается, кукуют тонкоголосые кукушки, колышет ветер деревья сандаловые, что ветвей своих поднять не в силах. Кричат ястребы и беркуты, кустарники меж собой переплетаются, зеленая мурава стоит грядой. Тянется тонкий дымок, голубь воркует, дерево-лиственница красой становится. Природа и люди рады»¹¹. Итак, в распоряжении исследователя пока имеется всего лишь одно свидетельство того, что в калмыцких былинах встречался запев. К тому же оригинала упомянутого произведения у нас нет. Однако

¹⁰ Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос, с. 204.

¹¹ Калмыцкие народные сказки. Элиста, 1961, с. 176.

достоверность такого свидетельства в какой-то мере подтверждается сходством этого описания с цитированным уже ойратским. Ойратские же туульчи, произведения которых представлены в публикации Б. Я. Владимирцова, к запеву прибегали частенько.

За запевом следует зачин, начинающийся описанием времени действия. В этой части былины наблюдается большое разнообразие, однако разговор в общем-то сводится к тому, что описываемые события относятся к очень далеким временам. В калмыцких былинах в том виде, в каком они дошли до нас, описание времени действия отсутствует. Все ограничивается заявлением о том, что события относятся к древним временам («кезэнэ нег бээж», «кезэнэ сэнж»). Иными словами, сказочная формула вытеснила былинную. А в ряде случаев о времени действия и вовсе ничего не говорится.

В ойратских же былинах встречаются подробные и красочные характеристики времени действия. Сравнительно не так давно эта часть былины у ойратов в исполнении знаменитого Парчен-туульчи имела такой вид: «В промежутке между концом давних, прежде минувших истинно прекрасных десяти тысяч веков и началом теперь приходящих прекрасных тысяч веков, в одно хорошее время, непоколебимое, истинно спокойное, когда жили сотни тысяч лет в мире и благополучии, когда обладали десятью тысячами полных, нерасходуемых даров добродетели, во время, преисполненное спокойной радости, время богатых, широкославных богатырей-воителей... В одно прекрасное время, когда заново утвердились лучи солнца, когда заново стали жить по восьмидесяти тысяч лет, когда сызнова стали проповедовать собрание восьмидесяти учений, утвердилась, говорят, держава правления и вера»¹².

У других сказителей описание времени действия выглядит иначе. Но и они в большинстве случаев стараются дать понять слушателям, что дело было давным-давно. Исполнитель может сказать, что все происходило в очень давние времена, когда огромная мифическая гора Сумбэр-уул была горушкой, мифическое море Сундалай — лишь лужицей, далай-лама, высший нерарх ламаистской церкви, был ламишкой, Солнце и Луна только появились, на самых первых деревьях только развернулись первые листочки и т. п.

Чойсурэн же, один из наиболее видных ойратских сказителей нашего времени, считал необходимым описание времени действия снабдить указанием на то, что в древнее время в мире развелось много зла и злобных врагов («дунд замбативийн хорын шуй нкэдэж, хортон дайсан ололдож байхад»¹³).

Относительно зла и злобных врагов речь идет во всех былинах Чойсурэна. Такое его заявление нельзя не признать характерным для многих сказителей, если учесть, что и Гэсэр-хан, как извест-

¹² Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос, с. 55.

¹³ Монгол ардын баатарлаг туульс. Улаанбаатар, 1960, 54-р тал.

но, в мире богатырей и простых смертных появился, когда жизнь людей сделалась невыносимой из-за всяческих напастей. Да и славному Джангар-нойону уже на первых порах пришлось позаботиться о ликвидации угрозы, нависшей над ним и его близкими. Сказители и их аудитория были глубоко убеждены, что миссия доблестных богатырей — борьба с силами зла, ради чего они и появляются в Солнечном мире. Борцами и выглядят богатыри в изображении сказителей. Когда родители спасенных богатырем детей, сообщается в халхаской былине «Эгээдэй-мэргэн», хотели вознаградить своего благодетеля, он отказался, заявив, что его задача заключается в том, чтобы помогать оказавшимся в беде.

Закончив характеристику времени действия, сказители переходят к описанию места действия, отчины главного героя. В зачине некоторых былин, опубликованных Б. Я. Владимирцовым в 1923 и 1926 гг., имеются пространные красочные описания родины богатыря. В соответствующем месте былины говорится о пятидесятиглавом, сокровенном Хангае, нагромождении гор Алтая, о снежных хребтах. Есть в тех местах десять великих целительных морей, десять тысяч прозрачных озер, сто больших рек, сотни тысяч ключей, источники, целительные при всех болезнях.

Отличаются исключительным богатством флора и фауна отчины богатыря. Распускаются и колышутся цветы всех расцветок, растут алоэ и кипарисы, в изобилии произрастают разнообразные травы. В этих местах режут дикие звери, пасутся антилопы семидесяти мастей, поют звонкоголосые птицы. «Вот,— заканчивается эта часть зачина былины,— всерадостная, прекрасная отчина»¹⁴.

В таких местах жил Бум-Эрдени. Описание отчины Дайни-Кюрюля, Ергиль-Тюргюля и Шара-Бодона мало отличается от приведенного выше. А про Кийгин-Кийтюн-Кэкэ-Тэмюр-Зеве сказано только, что он «рожден владыкой отчины высокого богатого Алтая-Хангая»¹⁵. Об отчизне же Егиль-Мэргэна и Хан-Чингеля вообще ничего не сказано.

И современные ойратские сказители описанию родины героя уделяют очень мало внимания. Уже упоминавшийся Чойсурэн лишь между прочим говорит об Алтае, Хангае, снежных горах. Вполне закономерным можно считать и тот факт, что в плохо сохранившихся калмыцких былинах нет специального раздела об отчизне богатыря в публикациях калмыцких сказок 1972 и 1974 гг., сообщения такого рода ограничиваются несколькими словами. В былине о Донн-Гард-баатаре упоминается Иджл-эргн-кёдэ, Чилдн-баатар жил в Намч-алтан-кёдэ, а Буджин-Улан-баатар — у устья р. Буят-гол. Про Шаджи-Улан-баатара сообщается, что он жил в безлюдной Эрм-Цаган-кёде («Эжго Эрм Цаган кёдэд

¹⁴ Монголо-ойратский героический эпос., с. 56.

¹⁵ Там же, с. 191.

нутглси») ¹⁶. Рядом помещено другое произведение об этом же герое, но там ничего не сказано про его родину.

Дальше речь заходит о стадах и табунах богатыря. Эта часть былин сохранилась лучше предыдущих. Видимо, сказители считали, что можно ничего не сказать о времени действия и отчизне героя, но нельзя обойти молчанием его табуны и стада. Ойратские сказители, не довольствуясь сообщением о наличии у главного героя огромного количества скота, заполняющего отроги Алтая и Хангая, степи, речные долины, гобийские просторы и т. п., отмечают также необычайные качества животных. Домашние животные героя подстать их хозяину. Кони Бум-Эрдени «имели вид знаменитых скакунов», о верблюдах же этого богатыря сказано, что «величиной они с гору» ¹⁷.

И Чойсурэн подробно говорит о стадах и табунах богатыря. У Арчил-Цаган-овгена были три тумэна коней. А несколько позже герой обнаружил, что число коней в его табунах удвоилось. В других былинах Чойсурэн, сообщив об огромном количестве скота у главного героя, тут же переходит к описанию достоинств вожаков конских табунов, стад крупного рогатого скота, овечьих отар и козьих стад, верблюжьего стада.

Любопытно, что калмыцкие сказители, утратив интерес к описаниям времени и места действия, до последнего времени уделяли внимание стадам и табунам богатыря. Правда, они интересовались преимущественно табунами. Так, в былине о Хартин-хара-кюкюле говорится, что этот герой имел табун в миллион миллиардов коней, бегающих под луной, и табун в двадцать тысяч коней, бегающих под солнцем («Сар дораһур гүүдг сай жува адута, нарн дораһур гүүдг хөрн миңһн адута») ¹⁸. В том же сборнике (стр. 141) описываются богатства Догшин-Хара-баатара, у которого есть табун, пасущийся под лучами солнца, табун, выросший под лучами луны, и еще пять многочисленных табунов.

У Менген-Оргче-овгена тоже несметные стада и табуны, однако сказитель тут не довольствуется только мало говорящими простому кочевнику цифрами, но создает впечатляющий образ: когда поднимается рогатый скот — он покрывает страну Замби, когда выходит — внешнее море иссушает («орхларн орн Замбиг бүтэж ордг, һархларн һазад далаг ширгэж һардг болна»). Когда передние овцы, продолжает сказитель, преодолев море, выходят, задние только поднимаются с места («түрүнь далан дав һацц давад һархла, сүүлһь шинһн ормасан босж һардг»). Так же много у героя и верблюдов. Когда передние дойдут до своего места (пастбища), задние только трогаются с места («түрүнь бээрндән-һархла, сүүлһь ормасн шин көндрдг») ¹⁹.

¹⁶ Хальмг туульс. Элст, 1972, х. 56.

¹⁷ Монголо-ойратский героический эпос., с. 56.

¹⁸ Хальмг туульс, 1972, х. 20.

¹⁹ Хальмг туульс, 1961, х. 121.

При описании богатства богатыря калмыцкие сказители пользуются и еще одной формулой, которая была известна и ойратским туульчи. Некоторые сказители в таких случаях говорят, что давно уже потеряли счет скоту. У отца Хан-Бурн-Тогса прошло двадцать лет, как потеряли счет овцам, прошло десять лет, как потеряли счет лошадям, запутались и потеряли счет верблюдам, потеряли счет рогатому скоту («Хөөнэнь то алдад хорн жил болсн адунаннь то алдад арвн жил болсн темэнэнь то алдад тенэд-зүүлэд бээсн, укриннь то алдад үкхдэн өөрдсн») ²⁰.

У этого исполнителя, как и у предыдущего обнаруживается интерес не только к табунам, но и к стадам главного героя. Он стоит, таким образом, ближе других исполнителей к древним ойратским и калмыцким эпическим традициям. А его предшественники, подобно ойратским туульчи, интересовались, по всей вероятности, не только количеством скота богатыря, но и необычайными свойствами животных.

Не все калмыцкие сказители близких нам времен считали необходимым говорить слушателям о стадах и табунах главного героя, но о богатырском коне говорили почти все. В этой части былины до самого последнего времени сохранялось множество красочных описаний. Сказители считали, что могучего богатыря мог возить только огромный конь. Шарга (сивка) Гал-Хаана-Отхон-Шара был шестидесяти сажень в длину. Конь Догшин-Хара-баатара отличался еще большими размерами — хвост его был равен восьмидесяти саженьям.

И конечно, богатырский конь отличался фантастической резвостью. Желая показать эти его качества, сказители прибегают к традиционным формулам, гласящим, что конь скакал на полсажени быстрее ветра. Иногда говорят, что стрела, выпущенная богатырем, не может обогнать богатырского коня. Встречаются в былинах и более конкретные высказывания. Конь сына Догшин-Хара-баатара, например, расстояние в девяносто девять лет пути покрывал за семь суток.

Однако перечисленные выше чудесные свойства богатырского коня этим не ограничиваются. Оказывается, кроме фантастической резвости, четвероногий помощник героя отличается еще и не менее фантастической выносливостью. Богатырь, сообщают сказители, едет, не устраивая дневок и ночевок. В калмыцкой Джанга-риаде то и дело сообщается, что скакал тот или иной богатырь «семью семь — сорок девять суток».

Особое внимание сказителей к богатырскому коню объясняется тем, что это животное представлялось им сородичем четвероногих обитателей Мира тэнгриев. Нельзя не признать показательным тот факт, что коня богатыря иногда зовут то Бурхан-Цевдр, то Бурхан-Зээрд.

²⁰ Хальмг туульс, 1972, х. 78.

Характерно и то обстоятельство, что сообщение сказителя о боевом коне богатыря (а бывают у него и кони, предназначенные для других целей) часто занимает особое место в зачине произведения. К числу любимых у исполнителей и их слушателей относится рассказ о седлании богатырского коня. То же самое можно сказать и о его скачках, о чем, впрочем, частично уже говорилось.

Познакомив своих слушателей с хозяйством главного героя, сказитель переходит к описанию его ставки. Судя по последним публикациям, интерес сказителей близких нам времен к такого рода описаниям не был большим; ставка богатыря описывается ими не чаще, чем стада и табуны героя. И описания эти отличаются краткостью, от былых красок сохранились только остатки. В произведениях, публиковавшихся в последние годы, о жилище героя обычно ничего не говорится, лишь очень немногие былины «Шарада-баатар» и «Намджл Улан», а также некоторые песни о Джангаре.

Из 25 песен последнего издания Джангариады только 11 содержат описание дворца Джангара. Так называемый пролог (или введение) к песням репертуара Ээлян Овла; относящийся к четырем песням, содержит описание дворца главного героя, а в остальных песнях жилище его лишь подразумевается. У Мукебюна Басангова только в одной из шести песен имеются подобные сведения. Дава Шавалиев начинал исполнение непосредственно с завязки, опускавая зачин. Ничего не говорится о внешнем виде и внутреннем убранстве дворца героя и в песне о поражении Шара-Мангаса.

В других произведениях подобным описаниям отводится вовсе мало места. Про дворец Догшин-Хара-баатара сказано лишь, из каких материалов он сооружен. Из украшений упоминаются только изображения орла (элэ) и коршуна (борһд)²¹. В варианте же этого произведения, опубликованном позже, такого описания вовсе нет²². Не приходится поэтому удивляться, если про Арша-богдо сказано только, что его дворец находится на берегу һерэ. В остальных же случаях описание дворца главного героя отсутствует.

В произведениях былинного эпоса калмыков жилище богатыря описывается различно. Порой оно напоминает калмыцкую кибитку. Речь в таких случаях идет о боковых решетках, стропилах, дымнике, верхнем покрытии и прочих атрибутах жилища кочевника. В других произведениях говорится о дворце, который Ээлян Овла, например, изображает десятирусным и девятицветным. Как сообщал М. Басангов, дворец Джангара был врыт в землю на глубину семи тысяч «алд» (маховых сажений). Верх же его, по сообщениям других джангарчи, был на один палец ниже неба (говорят при этом иногда и о трех пальцах).

Это огромное сооружение украшали бериллы (биндерья) четырех цветов и другие драгоценные камни, а также разноцветные

²¹ Хальмг туульс, 1961, х. 141.

²² Хальмг туульс, 1968, х. 231.

стекла, изображения зверей, гигантской птицы гаруда и т. п. Сообщается иногда о золотых колоннах (бахн).

Так выглядит описание жилища богатыря в сохранившихся произведениях калмыцкого фольклора. Однако прежде подобные описания были более подробными и красочными. Описывался не только внешний вид ставки богатыря, но и, как свидетельствуют ойратские былины, внутреннее устройство ее. Так, в ойратской былине «Егиль-Мэргэн» говорится как о резных украшениях и росписи стен, дверей, косяков и т. п., так и о войлоке, покрывавшем юрту. Передний войлок крыши был подбит шкурами оленей, а сверху обшит цветистым шелком. Войлок на дымнике (орх) сделан из красного шелка, а шнуры его сплетены из красных нитей.

Об обстановке же в ставке богатыря ойратские сказители говорили: «Водворен там престол с львиными ножками... изображение Аю-бодисатвы. Собраны там золотые чистые курительные свечи... Золотые Ганджур и Данджур, лежат разостланные ковры народа АК (белый). Поставлен таган с двадцатью пятью поясами, бронзовый котел»²³.

Дальше речь идет о бурдюках из слоновой шкуры, из кожи быка и из шкуры буйвола, т. е. о принадлежностях, без которых не обходится богатырский пир. А в сценах пира фигурирует и «узорчатая чаша, которую не могут поднять семьдесят человек»²⁴.

Надо думать, и калмыцкие сказители, как и ойратские, в далеком прошлом при описании ставки главного героя были столь же красноречивыми, а соответствующие места их произведений отличались и детализацией, и красочностью. Некоторые калмыцкие джангарчи, например, до самого последнего времени говорили о золотом престоле Джангар-нойона, о престоле Ага-Шавдал, о восьминожном серебряном престоле, на который хотели посадить Кюрмен-хана, о колокольчиках у дверей, о чаше, которую могут поднять только семьдесят человек, и т. п. В некоторых же песнях Джангариады, найденных в прошлом веке, имеются и кое-какие описания ставки главного героя. В песне о поражении Догшин-Шара-Гюргю она представляется не в виде дворца или башни, а в виде юрты. Сообщается о восьмидесяти боковых решетках, о тысяче унь (стропил), о верхнем круге юрты; об украшениях этих частей жилища. Заходит речь даже об изображении богатырей²⁵.

Показательна в этом отношении и песнь о пленении Догшин-Хара-Киняс-хана, в которой имеется довольно оригинальное описание ставки главного героя Джангариады²⁶.

Видимо, к началу XX в. процесс сближения былинного эпоса со сказочным зашел довольно далеко. В XIX в., быть может и раньше, калмыцкие былины многое утратили, в том числе и описание

²³ Монголо-ойратский героический эпос., с. 205—206.

²⁴ Там же, с. 219.

²⁵ Джанъгър., х. 201—202.

²⁶ Там же, х. 279—280.

жилища богатыря. Все, что выше говорилось о дворцах, относится больше всего к Джангариаде.

После того как у слушателей сложится четкое представление о времени и месте действия, о хозяйстве и ставке главного героя, сказитель знакомит их с самим богатырем, его родными и окружением. В этом месте уже намечается переход к завязке. Назвав имена родителей главного героя, исполнитель иногда говорит об обстоятельствах, при которых родился богатырь, а иной раз представляет слушателям героя, способного и готового совершить богатырские подвиги.

В тех случаях, когда описывается рождение героя, сказитель старается дать понять, что родился не простой смертный, а славный богатырь. Один из героев ойратских былин, как уже говорилось, родился со сгустком крови в руке и ножом во рту. У другого новорожденного была пуповина, с которой трудно было совладать, третий появился на свет из растрескавшейся скалы. Калмыцкие сказители прибегали в тех же целях к другому приему, сообщая слушателям, как быстро рос новорожденный. В первый день жизни ему не хватало для пеленания одной овечьей шкуры, на второй — двух, на третий — трех, на четвертый — четырех, на пятый — пяти. А через пять дней Дамбин-Улан-баатар спрашивал отца: «Батюшка, найдется ли для меня подходящий конь?» («Аав, нанд зөвтэ мөри өлдхий?»)²⁷.

Дальше юный герой действует, как подлинный богатырь. В этой части былины описываются снаряжение героя в поход, седлание коня и богатырская скачка. Подобные сцены в разных произведениях былинного эпоса выглядят различно. Одни исполнители рассказывают о действиях богатыря подробно, не жалея красок, другие ограничиваются краткими замечаниями, а некоторые вообще ничего не говорят о тех или иных его действиях.

Этим сценам в некоторых произведениях предшествуют сцены поиска и ловли коня, предназначенного герою. И в таких случаях главный герой предстает перед слушателями в виде подлинного богатыря, ибо с богатырским конем не каждому дано совладать. При этом богатырю приходится потратить много сил, чтобы поймать и укротить своего четвероногого помощника и друга. Некоторые кони становятся покорными, когда узнают, что ловит их богатырь, служить которому они предназначены.

Иногда ловлей и укрощением коня дело не ограничивается, сказитель усложняет задачу героя, вводя дополнительные эпизоды, призванные еще ярче подчеркнуть богатырские качества героя. Уже упоминавшемуся Дамбин-Улан-баатару, например, пришлось сражаться с ядовитым змеем («хортин хо һалзи моһа»), уничтожившим жеребят чудесной кобылицы. Змей был убит, а спасенный жеребенок стал боевым конем героя²⁸.

²⁷ Седклин күр. Элст, 1960, х. 37.

²⁸ Там же, х. 37.

Как бы долго ни длились сборы героя в поход, они все же кончаются, и он отправляется в путь. Мотивы, которые побуждают богатыря предпринять трудный и опасный поход, бывают различными. Тот или иной ойратский герой публикации Б. Я. Владимирцова в соответствующий момент заявляет о своем желании убедиться в том, что он действительно настоящий богатырь. Таковы же, как говорится в зачине некоторых песен Ээлян Овла²⁹, и помыслы доблестных богатырей Джангар-нойона, готовых в любой момент выступить против грозного врага. Однако в других произведениях былинного эпоса калмыков подобные высказывания не встречаются, богатыри отправляются в поход под влиянием иных обстоятельств.

В некоторых ойратских былинах все начинается с предсвадебных забот. Дайни-Кюрюль, например, получив приглашение навестить богинь, отправляется к ним и встречается там со своей невестой, дочерью Лусын-хана. И Шара-Бодон просит родителей указать, в каких местах искать ему свою суженую. Хан-Харангуй собирается подвергнуть себя испытанию, но появляется посланец, сообщивший, что его суженую сватает Эркэм-хар. К ней герой и отправляется.

Имеются и у калмыков былины, в которых описывается поход богатыря, обусловленный брачными заботами. Хартин-хара-кюрюль от пролетающих лебедей узнает о предстоящих предсвадебных состязаниях в стране восходящего солнца и отправляется туда³⁰. В былине «Шара-Кебюн, младший сын Гал-хана» («һал хаана отхон шар көвүн») заяц сообщает богатырю, где находится его суженая, и герой отправляется к своей невесте³¹. Главный герой былины о Шарсл-баатаре не имел каких-либо известий о своей суженой; когда же пришло время жениться, он отправился за невестой, не зная точно, где она находится³².

Случается и так, что богатырь, став жертвой нападения врага, вынужден предпринимать ответные действия. Такой тип завязки встречается в произведениях былинного эпоса ойратов. В ойратской былине «Гошоо-Чулуун-Зурхт-Хувэй-баатар-хуу» герой ее, поднявшись на гору Алтай-Сумбэр, увидел приближающихся мангасов. Дальше описываются подвиги богатыря. И Арчил-Цаган-овген (в одноименной ойратской былине) подвергся нападению врага, но дальше действует не сам, а его богатырский конь.

Встречаются подобные ситуации и в калмыцких былинах. Сказители сообщают, что тот или иной герой узнает о враждебных намерениях представителя сил зла или уже о приближении его. Вполне естественно, богатырь принимает в таких случаях меры, имеющие целью обезвредить врага. Таких примеров в публикации

²⁹ Жаңһр., х. 83—84.

³⁰ Хальмг туульс, 1961, х. 20.

³¹ Там же, х. 159.

³² Хальмг туульс, 1968, х. 159.

ях калмыцкого фольклора достаточно много. В былине «Три брата» («Ах дуу гурви») герой узнает о приближении Дамбин-Улан-баатара. В былине «Амн-Цаган с конем Ашнь-алг» («Ашнь алг мөртэ Амн Цаган») мус нападает на героя в то время, когда тот находится еще в колыбели. Спасает его от муса конь, ставший как бы опекуном будущего могучего богатыря.

Все начинается с нападения грозного врага в былине «Битва Сююджтыхн Буудэ-хана, имеющего коня Совяхын-буурала с Болд-Мангна-ханом» («Сөвэтэхи буурлта Суужтэхн-Будэ-хан Болд-Мангна-хаанла дээлдлһн») и в былине «Девушка, как парень» («Көвүнэ бээдлтэ күүкн»). В этом произведении нападает, правда, не мус, как сказано в русском переводе, а длинный желтый человек с единственным глазом на голове («ора деерән ор һанцхн нүдтэ ут шар күн»). Вынуждены принимать ответные меры также Менк-Чилдн-баатар, Шарвада-баатар, Буджин-Дава-хан и некоторые другие герои калмыцких былин³³.

Подобная завязка в старое время имела, по-видимому, наибольшее распространение в былинах монголоязычных народов. Кроме названных выше калмыцких былин, можно было бы указать и еще несколько произведений, в которых, инициаторами боевых действий являются представители сил зла. Да и в песнях калмыцкой Жангариады главному герою и его славным богатырям то и дело приходится предупреждать или отражать нападение враждебных сил в виде мангасов, мусов или их аналогов, утративших со временем многие мифические черты.

При рассмотрении такого рода завязки в произведениях былинного эпоса калмыков нельзя не заметить, что она напоминает завязку многих халхаских былин. Халхаские герои тоже не предпринимая военных действий по собственной инициативе, первыми нападают представители сил зла. Правда, халхаские богатыри расправляются с врагами не до, а после их нападения. Выручать своих близких и свой народ из плена халхаский богатырь отправляется после заключения нового брака. В новый брак он вступает по совету своей хатан, ставшей жертвой мангаса.

Таковы наиболее распространенные сюжеты рассмотренных частей калмыцких былин, но изредка калмыцкие сказители прибегали и к другим типам завязок. Иногда богатырь покидает родные места и отправляется навстречу различным опасностям, поссорившись с кем-нибудь из родственников. Таковы судьбы Чимдэ-баатара и Хартин-хара-кюкюля.

Про первого из них сказитель сообщал, что Хан-Чикн-баатар, старший брат главного героя, опьянел и стал бить свою супругу. Чимдэ-баатар заступился за свою невестку и тоже был побит старшим братом. Не стерпев обиды, Чимдэ-баатар отправился в далекие края³⁴. И в другом случае ссора между братьями произошла

³³ Названные в этом абзаце былины см.: Хальмг туульс, 1961.

³⁴ Хальмг туульс, 1968, х. 166.

из-за невестки главного героя. Хартин-хара-кюкюль коснулся ее косы, чего не должен был делать. Невестка рассердилась, рассердился ее муж. И Хартин-хара-кюкюль при подобных обстоятельствах поступил так же, как и Чимдэ-баатар³⁵.

По поводу этого типа завязки необходимо сказать, что ничего подобного в произведениях былинного эпоса других монгольских народов пока обнаружить не удавалось. Возможно, столь оригинальная завязка является исключительной принадлежностью калмыцких сказителей. Не исключено, впрочем, что калмыки сумели сохранить и донести до нашего времени сюжет, забытый сказителями других монголоязычных народов.

У некоторых других калмыцких богатырей отношения в семье складывались несколько иначе. У них тоже не обходилось без конфликтов, но конфликты были иного характера. Шарвада-баатар, Алдарьян, Уладжин-Мэргэн-баатар и Барс-Мэргэн-баатар стали жертвой предательства своих близких.

Уладжин-Мэргэн-баатар столкнул муса в яму, которую затем завалил деревьями и землей, оставив лишь небольшое отверстие. Мать и сестра героя вызволили муса и взяли к себе. Когда Уладжин-Мэргэн-баатар вернулся с охоты, мать домой его не пустила, а послала за лекарством для себя — желчью небесной черной собаки. Следующий раз она послала сына добывать желчь небесного черного лысого волка. Первая схватка с мусом закончилась гибелью богатыря, однако небесные сестры вернули его к жизни, после чего он расправился и с мусом, и с предательницами.

Примерно такая же ситуация складывается и в былине о двух сыновьях Догшин-Хара-баатара. Мать Алдарьяна выручила муса из беды и сошлась с ним. Как и мать Уладжин-Мэргэн-баатара, она притворяется больной и дает сыну опасные поручения, надеясь на его гибель. И в этом произведении мус и мать-предательница в конце концов наказываются самым жестоким образом.

История Шарвада-байна несколько отличается от рассказанных выше. Здесь герою противостоит не мус, а Уту-хара-кюн (длинный черный человек), представитель враждебного богатырям стана. Мать героя ведет себя в общем так же, как и в других произведениях подобного содержания. Разница лишь та, что герою не приходится выполнять ее опасные поручения. И в этой былине богатырь бьется с Уту-хара-кюном и терпит поражение, но небесные сестры возвращают его к жизни. Кончается все, как и в предыдущих случаях, расправой с Уту-хара-кюном и матерью-предательницей, причем расправой жестокой.

Сюжет калмыцких сказителей о предательстве, о врагах в собственной семье менее оригинален, чем предыдущий. Нечто подобное известно и сказителям Внутренней Монголии. В одной из их былин повествуется о жене главного героя, сошедшейся с мангасом.

³⁵ Хальмг туульс, 1961, х. 190.

Она, как и мать Уладжин-Мэргэн-баатара, посылает мужа выполнять опасные поручения, чтобы он нашел свою гибель.

О предательстве говорится и в калмыцкой былине «Барс-Мэргэн-баатар». Правда, в роли предательницы здесь выступает не мать героя, а его старшая сестра Цаган, выдавшая связанного брата Харат-хан-кебюну. На стороне же брата выступает младшая сестра Бугулиг, отыскавшая его труп. Оживили же героя дочери Солнца, Луны и Неба, которых Бугулиг вызволила из лап мусов. Далее говорится о злоключениях Бугулиг, превратившейся в зайца, о том, как искал ее главный герой и т. п. Только после встречи с младшей сестрой Барс-Мэргэн-баатар убивает Харат-хан-кебюна и свою старшую сестру.

Интересно это произведение тем, что исполнитель его объясняет причину столь странных отношений в семье героя. Враждебное отношение старшей сестры к брату обусловлено тем, что Барс-Мэргэн-баатар и его младшая сестра — небесного происхождения, а Харат-хан-кебюн и старшая сестра героя — бесовское отродье («Барс-Мергн-баатар Буһулц хойрнь тенгр бурхнас үүдсн юмн, Цаһан алмс-четкрэс үүдсми») ³⁶. Не объясняет только сказитель, как могло случиться, что родные сестры оказались порождением двух враждующих мифических миров.

В заключение заметим, что сестры-предательницы не являются достоянием только калмыцких былин, такого рода персонажи встречаются и в произведениях былинного эпоса бурят. В одной бурятской былине тоже выводится брат и две его сестры. Одна из сестер выступает на стороне брата, а другая действует примерно так же, как и Цаган. Но бурятский улигэршин не объясняет, почему сестры различно относятся к родному брату.

Гораздо легче объяснить поведение матери-предательницы героя. Богатыри, как известно, берут в жены представительниц Нижнего мира мифов, противостоящего Солнечному миру и Миру тэнгриев. При подобных обстоятельствах от былинной хатан можно ожидать враждебных действий, однако ничего подобного в былинах других монгольских народов не наблюдается. В подавляющем большинстве случаев будущая хатан перед свадьбой к своему жениху относится доброжелательно, а после свадьбы становится преданной женой, оказывает герою помощь при выполнении им опасных поручений тестя и тещи.

В упомянутых калмыцких былинах рисуется картина не совсем обычных отношений в семье главного героя. Шарвада-байн жил вдвоем с матерью, об отце его ничего не сообщается. В былине о двух сыновьях Догшин-Хара-баатара отец будущего Алдарьяна в самом начале умирает, и сын его отправляется на поиски своей доли. Когда он возвращается домой победителем, мать рада сыну. В обоих случаях от нового брака у матерей сохраняются самые лучшие отношения к сыновьям, но стоит появиться в доме Ал-

³⁶ Хальмг туульс, 1961, х. 177.

дарьяна мусу, а в доме Шарвада-байна — Уту-хара-кюну, отношения в семьях коренным образом изменяются.

Это и понятно, поскольку богатырь призван бороться с силами зла, представителем которых являются мусы или Уту-хара-кюн, а мать героя заинтересована в сохранении нового брака, в результате чего она и оказывается на стороне врага своего сына.

Вот столь разнообразные причины и побуждают главного героя предпринимать трудный поход. В пути его ждут разные встречи, невероятные приключения, ему приходится преодолевать серьезные препятствия. Иной раз случается и сражаться. Словом, до встречи с главным врагом многое приходится испытать герою. Сражение же с главным противником и является кульминацией повествования.

Исполнитель былин может опустить некоторые другие эпизоды, сцены, описания, но сражение с главным врагом не оставит без внимания. В таких случаях рисуются картины битвы подлинных титанов. Много требуется доблестному богатырю сил, выносливости и ловкости, чтобы победить своего могучего и свирепого врага. Сражаются калмыцкие богатыри, как известно из предыдущего, « семью-семь — сорок девять дней». А ойратский богатырь Дайни-Кюрюль сражался даже девяносто девять дней. Бьются противники оружием, сделанным мастерами, испытывают силу «плеч-лопаток», пожалованных творцом или родителями. Там, где происходит сражение, меняется лик земли. Об этом повествуют и ойратские сказители, и калмыцкие. Противники, сообщают последние, сражались до тех пор, пока гора Болзотин-Бор-уул, постоянное место битв богатырей с представителями сил зла, не превратилась в бугорок, лес — в щепы, море — в болото («Богзатин бор уулиг довун толһа болтһь ноолдв»³⁷).

Какой бы ожесточенностью ни отличались сражения, как бы ни был силен и могуч противник, победа в конечном итоге всегда достается богатырю. Добро, в полном соответствии с народными идеалами, торжествует, а зло наказывается. Главный герой уничтожает страшное свирепое чудовище, возвращает свободу его пленникам. Вернувшись домой, он устраивает грандиозный пир, наступает мирная, счастливая жизнь.

Калмыцкие былины в таком виде сложились примерно в XIII в. н. э. Дальнейшая эволюция былинного эпоса калмыков, как и других монголоязычных народов, проходила под знаком утраты им элементов древних мифов. Это относится в равной мере и к персонажам, и мифическому трехмирию. Вся последующая история былинного эпоса монголоязычных народов свелась к постепенному «приземлению» как положительных, так и отрицательных персонажей. Теряли свои некоторые сверхъестественные качества доблестные богатыри, мангасы, мусы и пр.; в более поздних произведениях они часто именуются ханами — название титула, представляющего

³⁷ Там же, х. 144.

собой эволюцию древнего слова «хад», приобретшего сначала форму «хан», а потом и «хаан».

Интересно, что эти ужасные чудовища, даже сохраняя свои прежние качества, стали изображаться исполнителями былины владельцами хозяйства, свои жертвы они уже не пожирают, а уводят в плен и заставляют работать. Живут они, как показано в некоторых произведениях, не с представительницами бесовского отродья, с хатан — женой главного героя, оказавшейся в плену. Питаются, как сообщил один из халхаских былинников, — бараниной. Иной раз многоголовое чудовище страдает головной болью. В некоторых былинах монгольских народов чудовище наделяется эмоциями. Иногда сообщается, что мангас возвращается к себе в хорошем настроении, а иногда и в плохом. Его может раздражать плач младенца. В одной былине внутренних монголов выведен мангас, безумно влюбленный в хатан главного героя, и нападает он, чтобы захватить эту женщину.

Как уже говорилось, Солнечный мир, мир богатырей и простых смертных, в настоящее время стал приобретать в отдельных былинах какие-то черты реального мира монгольских народов. Здесь можно сослаться на упоминание р. Волги в одной из калмыцких былин, реального халхаского обычая у одного из халхаских сказителей, и «бурятского сына» у бурятского улигэршина. И у внутренних монголов в зачине некоторых былин упоминаются Монголия и Гоби («говь»). В роли эпизодических персонажей в некоторых произведениях монгольских народов выступают ламы и гелюнги (у калмыков).

В зачине былин иной раз упоминаются далай-лама и Банчен-богдо, а в бурятских улигэрах — Иркутск, оз. Байкал, р. Лена. Но зачин былин не столь характерен с этой точки зрения, ибо здесь сказители чувствовали себя менее, чем в основных частях, связанными традициями и могли более свободно импровизировать.

Мир тэнгриев давно уже перестал быть ареной действий богатырей и их противников. Почти стерлась граница между Солнечным миром и Нижним, переход из одного в другой совершается героями незаметно, только в некоторых произведениях богатырю в пути приходится преодолевать препятствия и сталкиваться с враждебными силами.

Былинный эпос у разных народов развивался различными темпами. История былинного эпоса калмыков представляет в этом отношении особый интерес. Он быстрее, чем эпос других монгольских народов, утратил свою форму, превратившись в подобие сказок о богатырях, и явил собой любопытный образец ускоренного развития былинного эпоса.

Не может не привлечь внимания исследователя и еще одно в высшей степени интересное обстоятельство. Быстро утратив свою первоначальную форму, калмыцкие былины тем не менее сохранили много интересных архаизмов, позволяющих заглянуть в далекое прошлое былинного эпоса и других монгольских народов, луч-

ше понять происхождение персонажей, выступающих в произведениях.

Если один из богатырей Джангариады заявляет, что все они, как и Джангар-нойон, дети хадов, родословная героев цикла становится совершенно очевидной. Когда джангарчи страну хана, противостоящего главному герою Джангариады, называют мангасовой, его войска — мангасовыми, а в окружении этого хана имеются мангасовы сыновья, легко понять прошлое противника Джангар-нойона. Легко понять мифическую природу тех персонажей, которые носят имена, похожие на названия мифических рек или гор. В таких случаях устанавливается их связь с божествами или духами мифических миров.

В произведениях калмыцкого былинного эпоса то и дело встречаются хады воды, хады моря, дочери хадов вод и т. п. Позже морские хады стали называться морскими ханами (дала хаан).

В произведениях же былинного эпоса других монгольских народов древние хады почти не фигурируют. В печатной Гэсэриаде они упоминаются только в одном месте, какой-то намек на связь с хадами содержится в имени ойратского героя Хадин-хара-кюрюма публикации Б. Я. Владимирцова. В то время как у других монгольских народов некоторые представления о хадах сохранились, кюрюмы или кюрюнгы почти совсем забыты. Слабые воспоминания о последних обнаруживаются лишь в ойратской былине об Ергиль-Тюргюле и его противнике Хадин-хара-кюрюме. И если хады относились к водной стихии, то кюрюмы были связаны с силами земли.

Известен калмыкам и еще один древний персонаж — Цаган-овген. Он пользуется известностью в различных местах монгольского мира, но четкое представление о его месте в мифическом трехмирии очень часто отсутствует. Калмыцкие былины полезны исследователям былинного эпоса монголоязычных народов при уяснении природы этого персонажа и разных других старцев, встречающихся богатырям в пути и помогающих им добрым советом или сообщением полезных сведений. Калмыцкие исполнители былин называли таких старцев «хозяином» земли (делкэн эзн). А ойратские сказители считали седого старца духом-хранителем матери главного героя. Поэтому-то такие персонажи хорошо относились к богатырям.

Встречался в калмыцких былинах и еще один древний персонаж, именовавшийся «байном». Это не богач, как иногда понимали некоторые переводчики. В калмыцком фольклоре имеются кое-какие данные о его необычайных свойствах. Полную же ясность на сей счет вносят не ойратские туульчи, а бурятские улигэршины, по представлениям которых байны принадлежат к числу обитателей Нижнего мира мифов. В ойратском эпосе байны не встречаются. Со временем ойратские туульчи забыли, видимо, это название и соответствующих персонажей стали называть, как это имеет

место в ойратской Джангариаде, «баава» или «баавай». В последнее же время называли их «баатарами».

Так выглядели произведения былинного эпоса в глубокой древности. В процессе длительной эволюции слабела постепенно их мифическая основа, изменялась образная система, утрачивались многие красочные описания. Вместе с тем в этих произведениях то и дело встречаются более поздние наслоения. В настоящее время многие былины калмыков бытуют в виде сказок о богатырях былинного эпоса.

Глава 3. Сказочный эпос

Этот вид поэтического творчества далеких предков современных монгольских народов возник, как и их былинный эпос, в большей своей части на базе древних мифов. Легче всего мифическая основа прослеживается в так называемых волшебнo-фантастических сказках. В произведениях этого жанра выводятся тэнгрины (небожители), их дети, дочери солнца и луны, мифические чудовища, разнообразные чудесные животные, герои, наделенные сверхъестественными свойствами и способные к разнообразным превращениям. Часто в таких сказках говорится о разного рода волшебных предметах, творящих чудеса. Герои же подобных произведений то и дело оказываются в фантастических ситуациях.

В ныне бытующих волшебнo-фантастических сказках калмыков сохраняются местами только бледные следы древних мифов, тем не менее мифическую основу их можно обнаружить, существующие публикации дают для этого достаточно материалов. С мифами волшебнo-фантастические сказки роднит прежде всего наличие в некоторой их части мифических чудовищ, среди которых главную роль играет мангас, известный всем монгольским народам с очень древних времен. В калмыцких волшебнo-фантастических сказках главному герою часто противостоят гигантские змеи, имеющие порой крылья, байны, относящиеся к духам земли, уснахадин-эзэны и т. п.

Естественно, состав действующих лиц таких сказок на протяжении веков претерпел значительные изменения. Сравнительно не так давно появившиеся в произведениях калмыцкого фольклора мусы сильно потеснили древних мангасов. Происхождение мусов до сих пор не установлено. По всей вероятности, одновременно с ними в калмыцких волшебнo-фантастических сказках появились гигантская птица хан-гээрд, представитель индийской мифологии, бирды, алмасы, шуламы или шулмусы, связанные с ламаистской мистикой, перевоплощения буддийских святых, служители Будды и даже русский поп (орс гелц).

Героям подобных сказок довольно часто приходится сталкиваться при различных обстоятельствах с мифическими чудовищами. Причем все эти представители Нижнего мира мифов в сказках

выглядят несколько иначе, чем в древних мифах или произведениях былинного эпоса калмыков. Иначе складываются иной раз и отношения между чудовищами и положительными персонажами.

В калмыцких произведениях этого жанра древние мангасы почти полностью уступили место мусам и шулмусам, которые чаще всего изображаются свирепыми и опасными для людей, встреча с ними не сулит ничего хорошего главному герою. В подобных случаях можно говорить, что сказочники сохраняют верность вековым фольклорным традициям.

Вместе с тем в наше время в волшебнo-фантастических сказках калмыков довольно часто наблюдаются случаи отхода сказочников от традиций. В ряде произведений мусы и шулмусы относятся к положительным героям доброжелательно, мирно сходятся и расходятся с ними, не вступая в конфликты.

В уже упоминавшейся сказке «Сын, отданный мусу» («Мууст өгси көвүн») тридцатипятиголовое чудовище увело юношу к себе и выдало за него свою дочь. Через некоторое время мус заявил, что он уже состарился, будет теперь сидеть дома, а зять может оставаться у него, но может вернуться и к своим. Последний предпочел вернуться домой. Мус отпустил дочь и зятя и даже выделил им половину своих подданных («отг алвтиннь өрэлинь өгв»)¹.

Шулмусы в некоторых сказках уподобляются упомянутому выше мусу. В сказке «Жена-шулмус» («Шулм-гергн») супруги жили дружно, все шло хорошо, пока муж не обнаружил, что жена кормит его своим грудным молоком. Тогда они мирно разошлись. В сказке «Парень-сирота, взявший в жены шулмус» («Шулм-герг авси нег өнчи көвүн») благополучие в семье нарушилось, когда выяснилось, что жена героя — шулмус. И здесь супруги, поделив между собой детей, расстались по-хорошему.

Иногда бывает и так: шулмус выступает в роли помощника главного героя, оказывает ему неоценимые услуги. В сказке «Чилдн-баатар, сын Менк» («Мөнкин көвүн Чилдн-баатр») шулмус предупреждает героя о подстерегающих его опасностях, источником которых является другой шулмус. В некоторых сказках описываются различные состязания главного героя с шулмусом. В подобных ситуациях простофиля-шулмус остается в дураках, успеха герой добивается без особого труда. Такой шулмус встретился, например, Шоваре, герою одноименной сказки калмыков. В сказках других монгольских народов встречается иногда и столь же недалекий мангас, легко поддающийся обману.

В волшебнo-фантастических сказках легко обнаруживаются не только мифические персонажи, но и какие-то остатки былых представителей предков современных монгольских народов о мифическом трехмирии в целом. Герои таких сказок часто оказываются в тех местах, где живут чудовищные мусы. В калмыцкой сказке «Купленные пять слов» («Хулдин тави ами үг») описы-

¹ Хальмг туульс. Элст, 1961, х. 215.

вается посещение ее героем дворца усн-хадин-эзэна. Был гостем усн-хадин-эзэна и герой калмыцкой сказки «Парень величиной с ухо» («Чики чицгэн көвүн»), который до того спас от гибели змею, оказавшуюся дочерью этого эзэна. Героям сказок случается родниться то с мусами, то с шулмусами, то с усн-хадин-эзэнами. Кюрюнги же, напротив, выступают в роли врагов главного героя, похищают его жену.

Мир тэнгриев интересовал сказочников, по-видимому, меньше Нижнего, тем не менее небо они все время держали в поле зрения. Героям волшебного-фантастических сказок путь туда был открыт. Из сказки калмыков «Старик и старуха с сыном, имеющим внешность лягушки» («Меклэ дүрстэ көвүтэ эмги өвги хойр») известно, что дорога на небо находится там, где небо сходится с землей («тэцгр һазрин шавшлһ»)². Такие же сведения имеются и в других произведениях фольклора калмыков.

Этой дорогой, надо полагать, пользовались обитатели как Солнечного мира, так и Нижнего. Буджиндэ, герой одноименной калмыцкой сказки, прогневал всемогущего заячи, который и посылал против ослушника последовательно волков, алмасов и драконов. Главный герой все атаки таких грозных противников отразил и отправился для объяснений к заячи. Понять, кто такой заячи, помогает сказка внутренних монголов, в которой подобный конфликт возник между главным героем и Хурмуста-тэнгри³. Видимо, и Буджиндэ побывал в Мире тэнгриев.

Посещали Мир тэнгриев и представители Нижнего мира. В сказке калмыков «Парень-змея» («Моһа көвүн») главный герой, превратившись в лебедя, заявил своим близким, что отправляется к дочерям Хурмуста-тэнгри, а свою змеиную шкуру поручил жене бережно хранить. Однако свояченица героя вынудила сестру сжечь эту шкуру. Тогда Мога-кебюн заявил, что отправляется к горизонту (шавшлһ). В сказке «Арамбар-хан» главному герою, отправившемуся к бурхану, чтобы получить у него святыню (шутэ), противостоит Шара-Гюргю, хан шулмусов.

И представители Мира тэнгриев часто оказываются то в Солнечном мире, то в царстве шулмусов. Правда, в таких случаях чаще всего речь идет о дочерях тэнгриев. Так, в сказке «Мань-Вер-хан» охотник поймал деву-лебедя, дочь Гинари-тэнгри, которая имела обыкновение спускаться вниз и купаться в озере Шикрлу, и сделал своей женой. Другая небесная дева стала пленницей старухи-шулмус. Свободу она получила благодаря усилиям Джангар-нойона.

Песни о Джангар-нойоне и его доблестных богатырях относятся к числу произведений былинного эпоса, однако в некоторых из них встречаются и сказочные сюжеты. Поход Джангар-нойона к шулмусам представляет собой самостоятельное произведение ска-

² Хальмг туульс. Элст, 1974, х. 14.

³ Гурван настай Гунаган Улаан баатар. Хох-хот, 1955, 184—р тал.

зочного характера, умело вмонтированное в эту песнь. Поэтому ссылки в подобных случаях на Джангариаду можно считать вполне правомерными.

Анализ современного репертуара исполнителей показывает, что былые представления о мифических мирах и их единстве в сказках калмыков сохранялись очень долго. До самого последнего времени сказочники говорили о мифических мирах и о взаимоотношениях их обитателей, хотя прежней яркостью и ясностью их повествования в наше время уже не отличаются.

Как показывает анализ имеющихся материалов, ранние сказки о животных также возникли на основе мифов. В произведениях былинного эпоса калмыков встречаются разнообразные животные, вступающие в различные отношения с доблестными богатырями. Дева-птица калмыцкой Джангариады оказывала помощь Улан Хонгору, когда он находился в бедственном положении, а огнедышащий верблюд, встретившийся красавцу Мингйану, изображается опасным врагом богатыря. Представляют опасность для героев и тигры со львами, охраняющие ставки враждебных, злобных ханов.

В некоторых случаях животные изображаются косвенными виновниками неприятностей богатыря. Вспомним ойратского героя Ергиль-Тюргюля, который в погоне за мифическими зверями потерял богатырского коня, охотничью собаку и ловчую птицу и остался на некоторое время без надежных помощников.

Сказители иногда рассказывают про зверей и птиц, в которых находится душа то мангаса, то муса. Сами по себе такие животные не представляют опасности для героя, однако он не может сразить мангаса или муса, пока не доберется до души чудовища. Естественно, хранители души чудовища на пощаду рассчитывать не могут и разделяют судьбу мангаса или муса.

Часто животные выступают и на стороне положительных героев мифов и произведений былинного эпоса, выполняя роль их надежных помощников. Среди них встречаются птицы-вестники, иногда — заяц-вестник. Некоторые вестники сообщают герою, что его суженую сватает кто-то другой и что следует поспешить на предсвадебные состязания женихов. При иных обстоятельствах герой узнает о судьбе своих близких, о несчастье, постигшем их. Виновниками же несчастья обычно бывают мифические чудовища.

Сказанное выше хорошо иллюстрирует калмыцкая сказка про Хартин-хара-кюкюля. Четыре лебедя сообщили ему, что его невеста стала жертвой Газрин-кюрмн-четгра. Позже еще один лебедь сказал Хартин-хара-кюкюлю, что брата ему следует искать на дне Черного моря. В сказке «Отхн-Шар, сын Гал-хана» («һал хаана отхн шар көвүн») заяц подал добрый совет герою относительно того, где надлежит искать суженую. И после каждого сообщения вестника о сватовстве или судьбе близких герой, принимая соответствующие шаги, едет к цели прямо и действует

наверняка. В первом случае он находит брата, а во втором — невесту.

Рассказывают былинники и о других помощниках героя, но самым верным и постоянным его помощником остается богатырский конь, быстрый, могучий, выносливый, вещий, обладающий даром речи.

В некоторых былинах сообщается, что богатыри, кроме могучих коней, имеют охотничьих собак и ловчих птиц, которые тоже верно служат своим хозяевам. Они отправляются с богатырями на охоту и в поход. Иногда собака охотится самостоятельно, добывая дичь в огромных количествах. Случается, что по поведению таких собак и птиц близкие богатыря догадываются о грозящей им беде. В одной из халхаских былин благодаря этому они узнали о приближении врага. Богатырь был погружен в непробудный сон, поэтому вовремя разбудить его они так и не смогли.

Персонажи, подобные названным, часто встречаются и в произведениях сказочного эпоса калмыков. В волшебнo-фантастических сказках животные сохраняют свои чудесные свойства, которыми они обладали и в мифах. Взять хотя бы коня. Кобылица в сказке «Три брата»⁴ убежала от хозяев, решивших зарезать ее. Найдя в одном месте трех младенцев, взяла их на свое попечение и вырастила. Когда же кобылица состарилась, она обернулась черным облаком и улетела на небо. Любопытно, что и конь одного из халхаских богатырей отправился на небо сразу же после того, как хозяин добился победы над своими врагами.

В некоторых произведениях былинного эпоса упоминается небесный пес, описание его отсутствует. А в сказке «Сын Иджлин-Байна» («Ижлин байн көвүн») главному герою встретился старик, у которого была собака величиной с быка («Үкрин чингэ ноха»)⁵. Собаке этой противостоят столь же огромные волки, с которыми она легко справляется; не может собака одолеть лишь безногого волка.

Упоминается в былинах и небесный волк, но простым упоминанием все и ограничивается. В сказках же встречаются порой интересные сюжеты. Волк 11-й сказки калмыцкого цикла «Задумчивый разговор» («Седклин күр») утащил к себе здорового парня. Когда жена отправилась выручать его, ей пришлось пройти через огонь и котлы с кипящим кобыльим молоком. Только после этого она добралась до волка, который задавал трудные вопросы, а она давала правильные ответы.

Знакомые нам по произведениям былинного эпоса змеи встречаются и в сказках. При чтении таких сказок вначале создается впечатление, что речь идет об обыкновенных змеях. Однако такое впечатление сохраняется до тех пор, пока не начнется рассказ о том, как благодарные змеи награждают героя какими-либо вол-

⁴ Калмыцкие сказки. Элиста, 1962, с. 240.

⁵ Хальмг туульс, 1961, х. 199.

шебными предметами. А один змей, желая отблагодарить героя, сделал его понимающим языки всех живых существ.

Имеются в сказках и другие интересные штрихи, характеризующие этого представителя Нижнего мира. В сказке «Молодец, понимающий язык животных» («Эмтэ юмна кел меддг залу»)⁶ главный герой и еще несколько молодцов, остановившись на ночлег в чистом поле, утром оказались в кольце, из которого ни пеший, ни конный не мог выбраться. Кольцом же этим оказался гигантский змей.

Медведь не принадлежит к числу популярных персонажей, тем не менее и его калмыцкие сказочники наделяют сверхъестественными свойствами. Сказка «Алвтин-Хар, сын медведя» («Аюһин көвүн Алвт Хар»)⁷ посвящена приключениям сына, а отцу-медведю отведена роль эпизодического персонажа. Интересен же медведь тем, что чуть ли не из-под венца похитил девушку и сделал ее своей женой, сын который и является действующим лицом сказки.

В произведениях, которые обычно называют сказками о животных, действуют в общем-то такие же, как и в волшебно-фантастических сказках, персонажи, но в несколько меньшей степени связанные с мифами. К тому же в сказках о животных чаще, чем в волшебно-фантастических, в качестве героев выступают домашние животные. Персонажи сказок этого жанра — продукт длительной эволюции.

Гораздо труднее объяснить генезис бытовых, авантюрных и других сказок. Не только существующие в настоящее время произведения сказочного эпоса, но даже образцы сказок и сказочных сюжетов, содержащиеся в древних литературных памятниках, находятся на большой дистанции от самого раннего состояния этих жанров.

Древних памятников у нас, к сожалению, не так много, и в данном разделе приходится обращаться к «Сокровенному сказанию монголов» и «Сборнику летописей» Рашид-ад-дина. «Сокровенное сказание монголов» представляет собой родословную борджигинов. Как это было принято в устных родословных, и в этом произведении повествование о древних предках и их здравствующих потомках местами украшалось художественными рассказами, которые порой оказываются сказками, эпическими фрагментами или остатками мифов.

Стоит ли говорить о трудности отделить рассказы, повествующие о подлинных исторических событиях, от сказок, быть — от художественного вымысла, исторические данные — от легендарных и т. п. Более или менее легко проводить такую грань, когда сюжет повторяется в разных вариантах и связывается с разными лицами или историческими событиями. Иногда здесь на помощь исследо-

⁶ Хальмг туульс, 1974, х. 75.

⁷ Хальмг туульс, 1972, х. 129.

вателю приходит современный сказочный репертуар монгольских народов.

Повторяющиеся сказочные сюжеты можно обнаружить и в ранних памятниках литературы, названных выше, и в более поздних исторических сочинениях, а некоторые древние сказочные сюжеты встречаются в современном сказочном репертуаре монгольских народов, в несколько, правда, измененном виде.

Есть основания полагать, что бытовые и авантюрно-новеллистические сказки складывались на основе устных рассказов о достопримечательных событиях или деятельности выдающихся представителей какого-либо рода или племени. Такие рассказы, попав в руки лиц, обладающих поэтическим даром, приобретали художественную форму, поэтизировались свойствами той эпохи средствами и превращались в подобие сказки или легенды. С другой стороны, между волшебнo-фантастическими сказками и бытовыми или авантюрными не было непроходимой грани, в процессе эволюции герои волшебнo-фантастических сказок иной раз становились героями бытовых или авантюрных сказок. Нечто подобное происходило и с сюжетами. Примеры таких метаморфоз можно обнаружить в современном сказочном репертуаре.

Жена-шулмус волшебнo-фантастических и бытовых сказок, утратив связь с мифами, выглядит злой мачехой или завистливой женщиной. Герой, обладающий чудесными свойствами, в авантюрных сказках предстает в виде ловкого, предприимчивого, смелого и находчивого парня. Движущийся и вращающийся огромный камень в другом варианте представляется обычным валуном, о чем речь будет ниже. Древние хады стали именоваться ханами, хотя продолжали оставаться мифическими персонажами; со временем же они утратили свои мифические свойства, став просто злыми ханами. Такую же трансформацию претерпели и мифические байны, которые нашими современниками принимаются за реальных богачей.

Возникновение сказочного эпоса монгольских народов относится к тому времени, когда зарождался и былинный эпос. Если так обстояло дело в самом начале, надо полагать, что и развитие обоих этих видов эпоса проходило параллельно. Эволюция длилась много веков и только ко времени зарождения литературы монголов они окончательно сформировались.

Сообщение «Сокровенного сказания монголов» о Бортэ-Чино и обстоятельствах его появления на монгольской земле (§ 1) относятся к области мифов, сохранившихся до зарождения литературы монголов. Совершенно очевидной представляется принадлежность одноглазого Дува-Сохора (§ 4) к числу мифических персонажей. Характерно, что такие персонажи встречаются и в произведениях былинного эпоса, и в родословных легендах, и преданиях бурят. К области мифов принадлежит и рассказ о рождении сыновей Алун-гуа от небожителя (§ 20, 21).

В древности сюжет о любовной связи обитателей Солнечного

мира с представителями Мира тэнгриев имел, видимо, широкое распространение. Дербетские князья ведут свое происхождение от девы-лебедя. В бурятских родословных часто родоначальникам того или иного рода считается Буха-нойон, но в некоторых из них говорится то о связи охотника с девой-лебедем, то о романе небожителя с девушкой Солнечного мира⁸. Взял себе в жены деву-лебедя и Хоридой, предок хоринцев⁹.

Собственно, в разделе «Сокровенного сказания монголов», посвященном Дува-Сохору, Добу-Мэргэну, Алун-гуа и Бодончару, обнаруживается переход от мифических сюжетов к сказочным. В § 15 и 16 сообщается о том, как Добу-Мэргэн за кусок мяса оленя купил мальчика у доведенного до отчаяния охотника. Сам по себе этот рассказ не вызывает каких-либо сомнений, все здесь кажется правдоподобным. Но сомнения зарождаются, когда обнаруживается подобное же сообщение в «Сборнике летописей». Рашид-ад-дин называет при этом других участников сделки; сама же сделка состоялась не во времена Добу-Мэргэна, а в царствование Огоодэй-хана. Очевидно, и в данном случае мы встречаемся с сюжетом, пользовавшимся в XII—XIII вв. популярностью.

Когда два старших сына Алун-гуа стали строить догадки относительно трех своих младших братьев, родившихся после смерти Добу-Мэргэна, мать собрала всех сыновей и дала каждому по стреле. Сломать каждую стрелу в отдельности не представило большого труда. Когда же она предложила сломать пучок из пяти стрел, этого сделать никому не удалось. Тогда она рассказала о небожителе и призвала жить дружно, держаться вместе (§ 19—21).

И такой сюжет во времена «Сокровенного сказания» пользовался, очевидно, популярностью. Позже различные авторы, опираясь на древние сочинения, использовали его каждый по-своему. В. Инжанняш, работая над своим романом, привлек много различных источников. В одном из них был, по всей вероятности, рассказ о том, как Оэлун-экэ, а не Алун-гуа, предлагала своим сыновьям ломать пруты или стрелы и призывала их, как и мать Бодончара, жить дружно.

Использовал этот сюжет, дошедший до него через два века, и калмыцкий автор Габан-Шараб. В его «Сказании об ойратах» сообщается, что ломать стрелы давал своим сыновьям и внукам Чингисхан, озабоченный неурядицами между ними. Как и Алун-гуа и Оэлун-экэ, он призывал своих наследников «жить вообще согласно»¹⁰. А согласия сыновьям его явно не хватало, поэтому-то монгольский престол наследовал третий сын хана, но не два первых, относившихся друг к другу недоброжелательно.

⁸ Балдаев С. Ц. Родословные предания и легенды бурят. Улан-Удэ, 1970, с. 290, 293.

⁹ Элиасов Л. Е. Байкальские предания. Улан-Удэ, 1966, с. 109.

¹⁰ Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969, с. 155.

Габан-Шараб находился в зависимости от каких-то древних источников, о чем свидетельствует любопытный штрих. Когда Алун-гуа оперировала пятью стрелами, понять ее легко, ибо она имела пять сыновей. Чингисхан же наставлял четырех сыновей и семерых внуков. Казалось бы, ему для разговора требовалось одиннадцать стрел, а его сыновья и внуки, как и сыновья Алун-гуа, ломали пять стрел, сложенных вместе.

У каждого сказочного сюжета древности — своя судьба: некоторые из них со временем были забыты, другие, попав в поле зрения ранних авторов, приобрели долгую жизнь в литературной форме, а некоторые, переходя от поколения к поколению, дошли до наших дней в устной форме, претерпев, естественно, определенные изменения. Рассказ о стрелах стал сюжетом литературы.

В «Сокровенном сказании» обнаружен сюжет, который имеется в современных сказках. В § 214 приводится рассказ о покушении белого татарина на жизнь Тулуя, младшего сына Чингисхана. Одного беглеца сильный голод привел в юрту Оэлун-экэ. Его усадили и собрались кормить, но в это время в юрте появился пятилетний Тулуй, его схватил убийца и бросился бежать, на ходу доставая нож. На крик Оэлун-экэ прибежала Алтани, схватившая злоумышленника одной рукой за волосы, а другой — за руку с ножом. Подоспели Джедай и Джэлмэ, которые и убили татарина. Возник спор, кому же обязан спасением жизни маленький Тулуй. Все сошлись на том, что главная заслуга принадлежит Алтани, жене Борохула.

Сходная ситуация обнаруживается в калмыцкой сказке «Неприсужденная награда», в которой на поиски похищенной девушки отправились три ее брата. Один из них обладал необычайной силы зрением и первым обнаружил в облаках муса с девушкой, а второй, бывший сверхметким стрелком, легко сразил муса. Падающей девушке грозила гибель, но ее подхватил третий брат. Отдать при подобных обстоятельствах кому-нибудь из них предпочтение оказалось делом трудным, награду так никому и не присудили.

Некоторые сюжеты, зафиксированные авторами исторических и литературных памятников, оказались столь же долговечными. Наглядным примером может служить рассказ Рашид-ад-дина про Кутуктай-Керикчи, супругу керейтского хана.

Татарский Нор-Буюрук-хан, сообщает персидский историк, выдал ее мужа чжурчженям, которые и умертвили его, пригвоздив к деревянному ослу. Через некоторое время предприимчивая вдова изъявила притворное желание подарить своему обидчику сто баранов, десять кобылиц и сто огромных бурдюков с кумысом. Сначала керенты прислали животных, а во время пира привезли сто огромных бурдюков, в которых были спрятаны сто хорошо вооруженных смельчаков. Вместе с теми, кто сопровождал повозки с бурдюками, они убили Нор-Буюрук-хана и многих татарских вож-

дей, оказавшихся не только вероломными, но и легковерными¹¹.

О военной хитрости сказочного характера в «Сокровенном сказании монголов» говорится всего один раз. Столкнувшись с превосходящими силами Таян-хана найманского, монгольские военачальники сошлись на совет. Додай-чэрби сказал, что воинов у Чингисхана мало, во время похода они устали, кони отощали и всем необходим отдых. Чтобы удержать не очень храброго Таян-хана от наступления, следует разводить ночами побольше костров. Каждый воин разводил пять костров, множество огней оказало на малодушного Таян-хана нужное для его противника воздействие.

Впрочем, этот рассказ из «Сокровенного сказания монголов» в сюжетном отношении далек от рассказа Рашид-ад-дина о Кутуктай-Керикчи. В произведениях же литературы и фольклора калмыков имеются сообщения о других персонажах, действовавших почти так же, как Кутуктай-Керикчи. В летописи Габан-Шараба приводится совсем коротенький и не очень понятный рассказ об Эсэльбейн-Сайн-Ка¹².

Необходимые уточнения сделал Батур-Убаши-Тюмэн, желая, по-видимому, воздать должное Эсэльбейн-Сайн-Ка, своему соплеменнику-хойту. Этот автор сообщает, что монгольский Мухур-Муджик победил ойратов и хотел сделать их своими данниками. Желая стать снова независимыми, ойратские нойоны, следуя мудрому совету Эсэльбейн-Сайн-Ка, отправили победителю дар. При этом сообщается, что верблюдов было две тысячи пятьсот, а латников в ящиках — пять тысяч. Ойраты разгромили ставку Мухур-Муджика, а самого его захватили в плен. Эсэльбейн-Сайн-Ка «взял с него клятву, что монголы впредь не будут наносить вред ойратам, и отпустил домой»¹³.

Похожий сюжет встречается и в произведениях калмыцкого фольклора. В пятой сказке цикла «Задумчивый разговор» Цэцэн-хан, потерпев поражение, стал пленником Хатучи-хана. Из иносказательного послания Цэцэн-хана невестка Герензел узнала о положении свекра и поняла, что ей нужно делать. Она снарядила тысячу верблюдов, которые везли две тысячи находившихся в ящиках отважных воинов. Караван с такой «данью» сопровождала тысяча столь же отважных воинов. Цэцэн-хана вызволили из плена, а Хатучи-хан сам оказался в положении пленника и данника.

В этой сказке, кроме мотива военной хитрости, заслуживает внимания и мотив иносказательного послания. Подобный сказочный мотив встречается в «Сборнике летописей». Рашид-ад-дин писал, что у монголов было обыкновение отправлять рифмованные и иносказательные послания. Далее он сообщает, как одно такое послание получатели не могли расшифровать. Однако на-

¹¹ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.-Л., 1952, т. I, кн. I, с. 129.

¹² Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе, с. 144.

¹³ Там же, с. 42.

шелся все же умный юноша, который расшифровал его следующим образом: «монгольские племена (из тех что) были чужие (нам), теперь стали нам друзьями и объединились (с нами). Следует и нужно нам, поскольку мы родственны, объединиться, стать друзьями и наслаждаться (жизнью)»¹⁴.

Здесь Рашид-ад-дин называет и те племена, которые присоединились к Чингисхану, и те племена, с которыми последний хотел заключить союз. Говорится о взаимоотношениях этих племен и об отрицательной реакции получателей послания на предложение хана. Словом, все здесь выглядит вполне правдоподобно, вместе с тем не хватает весьма существенного, т. е. оригинального текста послания. Естественно, это обстоятельство способно вызвать некоторые сомнения в существовании его. Еще более обоснованным это становится, если обратиться к материалам «Сокровенного сказания монголов». В этом произведении устные рифмованные послания приводятся довольно часто, однако среди них нет ни одного иноязычного или зашифрованного. По-видимому, автору «Сборника летописей» попалось какое-то сообщение со сказочным сюжетом или мотивом о зашифрованных посланиях.

Такие «бродячие» сюжеты в те времена встречались, по всей вероятности, довольно часто. В наших источниках имеются и другие примеры подобного рода. По данным «Сокровенного сказания» Тэмуджин был захвачен в плен тайчуудами. Пленнику удалось бежать, но колодка помешала ему далеко уйти. Он вернулся в стан тайчуудов, где сыновья Сорхон-Шара помогли ему. А тем временем тайчууды решили обыскать все юрты. Сорхон-Шар спрятал Тэмуджина на телеге с шерстью. Не найдя пленника в юрте, воины направились к повозке. Поворошив шерсть и не обнаружив ничего подозрительного, они поскакали дальше (§ 86).

Похожий рассказ имеется у Рашид-ад-дина. В качестве преследуемого оказался будущий Джедай-нойон. Желая уберечь младенца, друзья его поступили таким же образом. И здесь преследователи не успокоились, пока не перевернули шерсть копытами. Однако младенца так и не сумели обнаружить¹⁵.

Создавались предками современных монгольских народов и авантюрные сказки. Многие сюжеты авторы «Сокровенного сказания монголов» связывают с Джэлмэ. Во время одного сражения (§ 145) Чингисхан был ранен в шею. Находившийся при нем Джэлмэ отсасывал кровь из раны. Перед рассветом раненый почувствовал сильную жажду. Тогда Джэлмэ, сняв верхнюю одежду и разувшись, отправился в лагерь противника за кумысом. Вскоре он вернулся с бурдюком простокваши.

Разделся же и разулся Джэлмэ на тот случай, если бы его поймали. Тогда он объяснил бы тайчуудам и мэркитам, что собирался перейти на их сторону, но свои узнали об этом и чуть было

¹⁴ Рашид-ад-дин. Сборник летописей., т. 1, кн. 2, с. 117.

¹⁵ Там же, с. 184.

не казнили его. Заручившись сочувствием противника, он захватил бы резвого коня и разыскал своих.

Из дальнейшего разговора с ханом выясняется, что у Джэлмэ была и другая большая заслуга, о которой авторы «Сокровенного сказания» прежде не отмечали. Оказывается, он спас жизнь своему господину во время нападения мэркитов на семейство Оэлун-экэ.

Про Джэлмэ рассказывалось много разнообразных историй. Еще одну в самом сжатом виде воспроизводит в своей летописи Лувсанданзан. Чингис-хан остался без коня. Трудно сказать, чем бы все кончилось, если бы Джэлмэ не добыл для своего хана отличного коня. Вероятно, и тут Джэлмэ пришлось проявить все свое мужество, находчивость и действовать дерзко.

Видим, что популярный сказочный сюжет древними авторами связывался то с одним, то с другим персонажем или исторической личностью. Так было со стрелами, которыми пользовались при наставлениях или увещеваниях, так было и с воинами в бурдюках или ящиках, так было и со многими другими популярными сюжетами, переходящими из произведения в произведение.

Интересен с этой точки зрения рассказ Рашид-ад-дина про Мунулун-Тарган, о ее методах учета и сохранности стад и табунов. «Коней и скота не могли сосчитать вследствие (их) многочисленности, но когда от вершины горы, где она сидела, до подножия горы, которым была река, вставало скота столько, что земля была сплошь покрыта копытами, она говаривала: «собрано все полностью». В противном случае она приказывала идти на поиски стад»¹⁶.

Человеку, знакомому с историей монгольских народов, это сообщение Рашид-ад-дина не может не показаться сказочным, ибо столь несметные табуны и стада могли существовать только в фантазии, но не в действительности. И доказательства справедливости такого суждения дает одна из халхаских былин, в которой скот главного героя учитывали по способу Мунулун-Тарган.

Подтверждают высказанное положение и некоторые произведения бурятского фольклора. Один из предков бурят Олзоева рода (булагаты) «не знал счета стадам и табунам. Когда хотели подсчитать стада и табуны, то загоняли их в какую-то падь или ложбину. Если они ее заполняли, то считалось, что потерь нет». И два брата Шоноева рода (эхириты) имели «несчетное количество скота. Чтобы сосчитать, его загоняли в маленькие пади, если они заполнялись, то считалось, что весь скот налицо»¹⁷.

Располагая приведенными выше и некоторыми другими данными о филиации сказочных сюжетов древности, можно полагать, что рассказы, подобные рассказам о Джэлмэ, в те времена не являлись большой редкостью, представителям разных племен и ро-

¹⁶ Балдаев С. П. Родословные легенды и предания бурят., с. 162.

¹⁷ Там же, с. 217.

дов приписывались и дерзкие похищения коней у противника, и приключения, связанные с проведением разведки в сложных условиях, и нападения на членов семьи Чингисхана.

Кстати, Рашид-ад-дин пишет, что на Тулуя напал не татарин, а тайчууд. Спасли же мальчика не Алтани и Джедей, а мать его и Кутуку¹⁸. В обоих случаях, таким образом, речь идет о разных злоумышленниках и разных спасителях Тулуя. Авторы «Сокровенного сказания» использовали сюжет о покушении на жизнь мальчика, желая подчеркнуть большие заслуги Борохула. Предание же, приведенное Рашид-ад-дином, призвано объяснить, почему Кутуку (Шигихутуг «Сокровенного сказания») был так высоко ценим ханом.

Иногда древние сюжеты авантурных сказок встречаются в произведениях былинного эпоса. В некоторых случаях доблестные богатыри уподобляются сказочному герою, ловкому, хитрому, находчивому. Прежде всего это относится к героям Гэсэриады и Джангариады, к самому Гэсэр-хану и некоторым богатырям славного Джангар-нойона.

Когда Сандун, решивший проверить смекалку своих сыновей, притворился мертвым, они пришли в замешательство, а Дзур (будущий Гэсэр-хан), разгадав замысел отца, тут же стал разводить костер с тем, чтобы сжечь труп. Таким образом он поступил, когда Цотон-нойон притворился мертвым.

Гэгшэ-Амарджила, озабоченная тем, что другие ее сыновья во многом уступают Дзуру, задумала накормить последнего отравленной пищей. Дзур, соблюдая обычай, поднес сначала отцу, а потом и матери эту пищу, но съесть не дал. Он стал брызгать ею на разные предметы, и они тут же разрушались.

Рогмо-гуа Дзур получил в жены Аджу-мэргэн после поединка с нею. При иных обстоятельствах была сосватана Аралго-гуа. Спящей девушке Дзур сунул под подол мертворожденного жеребенка. Желая скрыть свой позор, Аралго-гуа согласилась стать женой Дзура.

Некоторые приключения Гэсэр-хана в Китае описываются в духе авантюрно-новеллистических сказок. Подобные сюжеты встречаются и в калмыцкой Джангариаде. Улан Хонгору необходимо было похитить чудесный шлем и меч Шара-Бирмис-хана. Он легко справился бы со своей задачей, если бы у хана не было Самбала, могучего богатыря. Желая устранить эту серьезную помеху, Улан Хонгор притворился больным, а хану сказал, что для лечения ему необходим бульон из утки, которая живет за морем Орги-Шартг. Чтобы окружающие поверили в его болезнь, Улан Хонгор привязал нитку, при помощи которой знахари хотели проверить пульс больного, не к своей руке, а к лапке курицы. Столкнувшись со столь необычным пульсом, знахари установили тяжелое за-

¹⁸ Р а ш и д - а д - д и н. Сборник летописей., т. 1, кн. 1, с. 108.

болевание. Самбал был отправлен за уткой, а Улан Хонгор тем временем узнал, где находятся меч и шлем, похитил их и привез Джангар-нойону.

Вряд ли есть необходимость говорить о том, что Улан Хонгор ведет себя не как доблестный богатырь, а как находчивый сказочный герой. Хитрить, обманывать и дурачить других, притворяться может сказочный герой типа популярного Насреддина или монгольского Балансэнгээ, но не былинный богатырь, призванный вести ожесточенные бои с чудовищами.

Историю с мнимым больным и курным пульсом рассказывал Мукебюн Басангов¹⁹, но к сказочным авантурным сюжетам прибегал и Ээлян Овла. В его репертуаре есть песнь о походе трех юных богатырей. Хошун-Улан-баатар попал на ханскую кухню, где забрал крестец кобылицы. Пока повар гонялся за ним, последний сумел съесть мясо. Когда же по жалобе повара хан учинил разбирательство, хитрец не только оправдался, но и убедил всех, что виновником пропажи является сам повар²⁰.

Закусывал Хошун-Улан-баатар, правда, как могучий богатырь, выбрасывая во время еды крупные кости ртом, а мелкие — носом. В остальном же он, как и Улан Хонгор, уподобляется герою авантурной сказки. Конечно же, доблестному богатырю не пристало вступать в конфликт с каким-то поваром, изворачиваться при разбирательстве и т. п.

Выше говорилось об авантурных сюжетах, но в произведениях былинного эпоса монгольских народов встречаются и сюжеты или мотивы волшебного-фантастических сказок. Определить, к какому времени относится появление их в таких произведениях, очень сложно. Сюжеты волшебного-фантастических сказок могут быть и остатками былого синкретизма, и позднейшими включениями. Вероятно, и сюжеты авантурных сказок являются более поздними включениями, хотя они были известны монголам в эпоху, предшествовавшую рождению литературы.

«Сокровенное сказание монголов», содержащее большое количество интересных для фольклориста материалов, почти ничего не сообщает о бытовании в древности сюжетов волшебного-фантастических сказок. К области фантастического, волшебного можно отнести только рассказ о том, как Тэмуджин, спасаясь от тайчуудов, нашел убежище на горе Бурхан-Халдун. Пробыв там три дня, он направился к своим, ведя коня в поводу, но в пути вдруг сползло седло, хотя подпруги и нагрудный ремень держались крепко. Это происшествие Тэмуджин принял за предупреждение неба и повернул обратно (§ 80).

Сообщения же «Сокровенного сказания» (§ 143) и Рашид-аддина²¹ о том, как воюющие стороны, стремясь сделать своей со-

¹⁹ Жанһр. М., 1978, б. 2, х. 190.

²⁰ Там же, х. 121.

²¹ Рашид-аддин. Сборник летописей., т. 1, кн. 2, с. 121.

юзницей природу, вызывали в необходимых случаях непогоду, скорее относятся к зарисовкам быта, чем к сказочному эпосу. Монголы тех времен прибегали к различным магическим обрядам, не исключая и указанных выше.

К явлениям того же порядка относится и обряд «золиг» (выкуп). Когда монголы вели военные операции в Китае, Огоодэй-хан заболел. Болезнь наслали, как определили колдуны, разгневанные духи китайской земли, поэтому необходим был выкуп. Попытки откупиться людьми, животными, всяким добром успеха не имели, потребовался близкий хану человек. Согласился пожертвовать собой Тулуй (§ 272).

У Рашид-ад-дина материал более обширный, чем у авторов «Сокровенного сказания», тем не менее и у него сюжетов волшебного-фантастических сказок тоже очень мало. Впрочем, и то немногое, что он сообщает, представляет большой интерес. В описании авторами «Сокровенного сказания» встречи Тэмуджина с огромным белым камнем ничего чудесного нет, ибо в горах всегда можно встретить огромный валун. В «Сборнике летописей» приводится версия, свидетельствующая, что чудесное тут все же было. Оказывается, камень, с которым встретился Тэмуджин, вращался и приближался к нему²².

Подобные разночтения интересны тем, что позволяют составить некоторое представление о бытовании в те времена сказочных сюжетов и о тех изменениях, которые они претерпевали в разных случаях. Обыкновенный валун «Сокровенного сказания» у Рашид-ад-дина выглядит чудесным камнем. Казалось бы, в раннем памятнике должна быть ранняя версия, а в позднем — поздняя. Однако в «Сокровенном сказании» (середина XIII в.) приводится более поздняя версия, а в «Сборнике летописей» (начало XIV в.) — более ранняя.

Заслуживает внимания и еще один рассказ Рашид-ад-дина. Про найманских ханов он пишет следующее: «У большинства государей найманов титулом было кушлук-хан либо буюрук-хан. Смысл (слова) кушлук — «весьма сильный» и «владыка». Найманы твердо убеждены в том, что Кушлук обладал такой властью над дивами и пери, что выдаивал их молоко и приготавливал из него кумыс»²³.

При чтении рассказа о Кушлук-хане невольно приходит на память уже упоминавшаяся сказка калмыков «Жена-шулмус», в которой говорится о шулме и ее грудном молоке. Кумыс из ее молока не приготавливали, но в пищу оно шло. И здесь, таким образом, обнаруживается связь древнего сказочного эпоса с репертуаром современных сказочников.

Сзирепые мангасы, как уже говорилось, неоднократно упоминаются в «Сокровенном сказании». Оэлун-экэ (§ 78) сравнивает

²² Рашид-ад-дин. Сборник статей, т. 1, кн. 1.

²³ Там же, с. 112.

Тэмуджина и Хасара, убивших своего брата, со страшными мангасами-живоглотами («амьдыг залгих аюулт мангас»). Джамуха-сэчэн же (§ 195) сравнивает Хасара с мангасом-людоедом («хүнийг идэх мангас»). Обе эти формулы свидетельствуют, что говорившие имели четкое представление о мангасах. Надо думать, в то время были известны сказки, в которых в роли грозного врага героев выступали мангасы, пожиравшие людей.

Из предыдущего известно, что древние сюжеты авантюрно-новеллистических сказок имеются и в произведениях былинного эпоса. Довольно часто в такого рода произведениях встречаются и сюжеты волшебнo-фантастических сказок. Чаше всего они обнаруживаются в крупных произведениях, из которых наибольший интерес представляют калмыцкая Джангариада, ксилографическое издание Гэсэриады и бурятская Гэсэриада.

Дзур часто выглядит в ксилографе героем волшебнo-фантастической сказки. В раннем детстве он при помощи волшебства размножил стадо Сандуна. В другой раз хорошие деревья Дзур превратил в колючие, доставив тем самым неприятности своему отцу. Однажды он предложил братьям время от времени забивать телят. Телят они забивали, мясо съедали, а шкуры Дзур превращал в живых телят. Примерно то же он проделывал и с баранами. Несколько позже Дзур одурачил альбинов (злых духов), выменяв у них за семь палочек семь отличных коней. Жертвой таких его проделок часто становился и Цотон-нойон.

Эти рассказы о проделках и приключениях Дзура выглядят сравнительно небольшими эпизодами очень крупного произведения. Порой же рассказы с волшебнo-фантастическим сюжетом в произведениях былинного эпоса занимают много места. Выше уже говорилось, что повествование о походе Джангар-нойона к шулмусам и его приключениях в тех местах (песнь о поражении Шара-Гюргю) представляется крупным самостоятельным произведением, сильно напоминающим своим сюжетом волшебнo-фантастическую сказку калмыков «Алвт-хар, сын медведя»²⁴. Эпизод же со старухой-шулмой, похищающей у героев приготовленное к обеду мясо, встречается и еще в одной калмыцкой сказке.

В каждом отдельном случае трудно бывает установить, какой из упомянутых сказочных сюжетов былин относится к более ранней эпохе, а какой — к более поздней. Складывались они в разное время, некоторые из них сложились, по всей вероятности, в глубокой древности. С достаточной определенностью о древности того или иного сказочного сюжета можно говорить только в тех случаях, когда следы их обнаруживаются в ранних исторических и литературных памятниках, которые, к сожалению, редко приходят на помощь исследователю.

О существовании в древности волшебнo-фантастических сказок некоторые данные в ранних памятниках все же можно найти, но о

²⁴ Хальмг туульс, 1972, х. 129—144.

наличии в те отдаленные времена сказок о животных они хранят полное молчание. Некоторые сообщения, правда, встречаются и в «Сокровенном сказании монголов» и в «Сборнике летописей», но они не отличаются необходимой определенностью и не могут поэтому служить основанием для надежных выводов.

Рассказывая о ближайших потомках Бортэ-Чино и Гуа-Марал, авторы «Сокровенного сказания» ограничиваются простым перечнем имен глав семейств, а относительно Торголджин-Баяна, отца Дува-Сохора и Добу-Мэргэна, имеется более подробная информация. При этом называются имена не только отца, но и матери Торголджин-Баяна. Далее сообщается, что он был женат на Борогчин-гуа и имел «службой молодца Боролдайсуйалби и аргамаков Дайр и Бор» («Боролдайсуйалби гэдэг залуу зарцтай, Дайр Бор хоер морьтой булгээ») (§ 3).

Если в предыдущих параграфах «Сокровенного сказания» ничего не говорится даже о женах ближайших потомков Бортэ-Чино и Гуа-Марал, упоминание в родословной борджигинов кличек аргамаков не может не привлечь внимания. По всей вероятности, Дайр и Бор чем-то выделялись из среды себе подобных, обладали какими-то особыми свойствами, были, возможно, участниками каких-то вымышленных или подлинных событий и героями каких-то рассказов, которые в свое время пользовались популярностью, а в XII—XIII вв. были уже забыты.

Можно допустить, что такие рассказы мало отличались в сюжетном отношении от тех былинных фрагментов, в которых повествуется о действиях богатырских коней, игравших в былинах большую роль. Они дают советы богатырям, предупреждают о приближении злого врага, напоминают им в нужных случаях о необходимости предпринять те или иные действия, иногда нападают на коней сраженного противника, отдают распоряжения другим животным персонажам, а когда нужно возвращать к жизни сраженного героя, добывают дев-целительниц. Оказывают они и много других услуг богатырю. Любой из упомянутых сюжетов мог лечь в основу какой-либо сказки.

Другими сведениями о знаменитых аргамаках авторы «Сокровенного сказания», по-видимому, не располагали, а Рашид-ад-дин упоминает Джики-бурэ — одного из знаменитых коней Чингисхана. Вручая его Боорчу, хан предупреждал: «Всякий раз, когда ты захочешь, чтобы он хорошо бежал, погладь его по гриве плетью, но не бей». И когда Боорчи в критический момент погладил коня по гриве, тот «помчался, словно молния»²⁵.

Рашид-ад-дин пишет о знаменитом скакуне, однако приведенные им скудные данные говорят о том, что Джики-бурэ был не совсем обычным скакуном, а подобием легендарного аргамака, ибо только такой конь мог «мчаться, словно молния». А в сказках о животных действительно встречаются кони, отличающиеся

²⁵ Рашид-ад-дин. Сборник летописей., т. 1, кн. 2, с. 115.

чрезвычайной резвостью, некоторые же из них обладают даже крыльями. Да и поглаживание плетью по гриве напоминает какой-то магический обряд.

Из вполне законченных произведений, примыкающих к сказкам о животных, сохранилась до наших дней лишь «Повесть о двух скакунах августейшего владыки Чингисхана» («Эзэн богд Чингис хааны эр хоер загалын тууж»), относящиеся ко времени «Сокровенного сказания».

История этих скакунов сводится к следующему. Однажды во время облавной охоты они отличились, но их усердие на участников охоты не произвело никакого впечатления. Младший скакун, возмущенный неблагодарностью хозяина, решил уйти от него. После некоторых колебаний согласился с ним и старший. На чужбине младший скакун чувствовал себя превосходно, а старший совсем извелся вдали от родины, хозяина, матки и своих соплеменников.

В конце концов оба скакуна все же вернулись домой и были с радостью встречены хозяином. Снова хозяин и его близкие отправились на охоту, снова резвые скакуны отличились, но на сей раз хозяин заметил их усердие. О старшем скакуне при этом ничего не говорится, а младшего хозяин счел возможным, посвятив духам, сделать неприкосновенным, в знак чего к гриве скакуна привязал ленты. От младшего скакуна, как гласят заключительные строки повести, и пошел обычай привязывать коням ленты²⁶. Эти строки повести о двух скакунах сближают ее с этиологическими сказками.

Этот обычай существовал у монголов до самого последнего времени. Одному из таких коней, пользуясь воспоминанием о детстве, посвятил свой интересный рассказ «Гнедой горы Олзийт» («Өлзийтийн хээр») Ц. Дамдинсурэн. Автор сумел хорошо показать, как выглядел конь и какой образ жизни он вел в положении животного, посвященного одному из духов гор, а также почтительное отношение к нему местных жителей.

В ранних исторических и литературных памятниках речь идет только об аргамаках, однако это вовсе не означает, что в репертуаре древних сказочников не было произведений о других животных. Можно сослаться хотя бы на родословные легенды и предания различных монгольских народов. В произведениях этого жанра очень часто встречаются сюжеты, близкие к сюжетам сказок о животных. В родословных ойратов и калмыков встречаются девы-лебеди. Прародительницей хоринских бурят также считалась дева-лебедь. Многие бурятские роды своим предком считают Буха-ной-она. В одной из бурятских родословных повествуется об ожесточенной битве двух порозов. Показательно в этом отношении и сообщение о нападении гигантских птиц на предков хоринцев.

Образцов этиологических сказок в памятниках, доступных ис-

²⁶ Д а м д и н с у р э н Ц. Монгол уран зохиолын дээж зуун билиг оршиной. Улаанбаатар, 1959, 68—р тал.

следователям, обнаружить не удалось. Что-то в этом роде имеется в той части «Сокровенного сказания», где говорится о происхождении названий некоторых родов. Рашид-ад-дин, как уже говорилось в разделе о мифах, приводит рассказ монголов о существе, подобном дракону, которое вызывает грозу²⁷.

Отдельные элементы этиологических сказок можно обнаружить и в родословных преданиях и легендах монгольских народов. Однако какими бы ни были скудными приведенные выше данные, они все же позволяют сделать вывод о существовании у монголов в эпоху, предшествовавшую зарождению их литературы, этиологических сказок.

К произведениям сказочного эпоса, как видно из предыдущего, примыкают устные родословные предания и легенды. Возникновение их относится к очень древним временам. Рашид-ад-дин писал, что знание своей родословной считалось у предков монголоязычных народов обязательным, а для старшего поколения родословные служили как бы средством обучения и воспитания подрастающего поколения. Такое мнение имело широкое распространение в монгольской среде той эпохи и долго сохранялось. Габан-Шараб высказался еще более категорично. В колофоне своего труда он писал: «Аюка-хан говорил, если кто с знающим о древностях разговаривает, то тот может быть человеком»²⁸.

Позже на основе древних устных родословных, хранившихся в народной памяти, ранние монгольские авторы создавали письменные родословные. Летописание велось непрерывно, появлялись все новые и новые произведения, и со временем создавалась довольно обширная историческая литература, играющая большую роль в жизни общества.

И действительно, члены каждого из родов хорошо знали от старших свою родословную со всеми легендами и преданиями. Не имея в своем распоряжении устных родословных, авторы «Сокровенного сказания монголов» не смогли бы создать такое замечательное произведение, представляющее собой как бы свод преданий старины. Надо сказать, что монтаж они произвели искусно, тем не менее стыки между отдельными частями памятника обнаруживаются довольно часто.

В справедливости сказанного Рашид-ад-дином о родословных легко убедиться, если обратить внимание на некоторые реплики персонажей «Сокровенного сказания», время от времени обращавшихся к своим родословным. Когда Тэмуджин и Хасар совершили братоубийство, Оэлун-экэ (§ 76) напомнила им о недружных сыновьях Алун-экэ и наказывала не действовать таким образом («Урьдын Алун эхийн таван хөвүүн мэт яагаад эв зегүй болов? Та нар битгий тэг»). В § 121 Хорчи говорил о своем происхождении от одной из жен Бодончара и о родстве с Джамухой-сэчэном.

²⁷ Рашид-ад-дин. Сборник летописей., т. 1, кн. 1, с. 156.

²⁸ Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе, с. 158.

Интересен в этом отношении и большой § 254 «Сокровенного сказания». Согласившись с Есуй-хатан, Чингисхан стал обсуждать со своими близкими вопрос о престолонаследии, имея намерение выслушивать и мнение сыновей. Два старших сына его при этом рассорились. Хохо-Чос обратился к ним с высокопарной речью. Как оказалось, этот придворный хорошо знал недавнее прошлое дома Чингисхана и умело использовал свои знания для увещевания поссорившихся. Напоминание о временах междоусобиц, бурных событиях недавнего прошлого, ожесточенных боях, усилиях, которые потребовали создания империи, имело необходимый результат. Это наглядно доказывает, как родословные использовались в воспитательных целях.

Устные родословные легенды и предания калмыков, к сожалению, почти не сохранились, литературные же произведения относятся к сравнительно позднему времени и потому не содержат родословных легенд и преданий, а то немногое, что имеется, касается не ойратских или калмыцких родов, а их нойонов.

Батур-Убаши-Тюмэн род хошудских нойонов возводит к Чингисхану, хойтских — к легендарному Йобогон-Мэргэну, торгутских — к Ван-хану керентскому. В этих местах его сочинения ничего легендарного нет, содержится только перечень имен предков, нойонов, современных автору «Сказания о дэрбэн-ойратах». Вызывает сомнение лишь реальность Йобогон-Мэргэна. Его имя встречается, правда, в монгольской летописи «Шара-туужуи»; но в летописи Габан-Шараба этот предок хойтских нойонов не упоминается.

Иначе выглядит родословная зюнгарских нойонов. Один охотник, сообщает Батур-Убаши-Тюмэн, нашел в лесу под деревом маленького ребенка. Форма нароста на этом дереве напоминала цорго (труба, употребляемая при изготовлении молочной водки). Накормив младенца соком дерева, он дает ему имя Цорос. «Так как вблизи не было приличного существа, кроме птицы пугача (совы), то охотник наименовал мальчика имеющим мать (дерево с наростом), (отца — птицу пугача)²⁹. Этот найденыйш и стал родоначальником зюнгарских нойонов.

Приводит эту легенду и Габан-Шараб, но несколько измененной по содержанию. «Один охотник под кривым деревом нашел лежащее дитя. Того дерева фигура была наподобие винокурной трубы, почему и назвал дитя Цорос, т. е. кривое, и якобы то дерево произошло от птицы ууль, а лежащее под ним дитя питалось падающими с него (т. е. с дерева.— Г. М.) каплями³⁰.

Обе версии легенды во всем сходны, и тот, и другой автор сообщают об охотнике, младенце под деревом и соке дерева, которым питалось дитя. Различаются они лишь тем, что Габан-Шараб ограничивается объяснением происхождения названия дома зюнгарских нойонов, а Батур-Убаши-Тюмэн говорит об имени,

²⁹ Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе, с. 24.

³⁰ Там же, с. 143.

которое получил младенец. Обнаруживается у обоих авторов одинаковое отрицательное отношение к зюнгарским нойонам. Свое сообщение Батур-Убаши-Тюмэн заканчивает следующими словами: «Вот отчего произошел злобный зюнгарский нутуг»³¹. А Габан-Шараб, солидаризируясь с Алдар-Гавцу, утверждает: «охотником найденное дитя полагает быть дьявольским»³².

Тем не менее имеется все же и одно весьма существенное расхождение в изложении этой легенды. Батур-Убаши-Тюмэн охотника, нашедшего дитя, относит к числу потомков Аминя и Дэминя, а Габан-Шараб этих лиц считает сыновьями найденного младенца. Интересно это расхождение тем, что дает представление о бытовании различных родословных легенд и преданий.

Если продолжить поиски в этом направлении, можно обнаружить и другие материалы. В приведенных выше версиях легенды о происхождении зюнгарских нойонов, кроме сока дерева, питавшего ребенка, и птицы, от которой «то дерево произросло», ничего неправдоподобного или легендарного ни у Батур-Убаши-Тюмэна, ни у Габан-Шараба нет. Правда, оба автора пишут, что потомков найденного мальчика считали родственниками неба, однако ничего не говорят относительно того, чем порождено такое представление. Хранят на сей счет молчание и другие калмыцкие источники. Видимо, двумя этими авторами сказано все, что дошло до нашего времени о происхождении князей дома цорос.

У ойратов же эта легенда сохранилась в более первоизданном виде, хотя зафиксирована она не в XVIII или XIX в., как у калмыков, а в начале XX в. А. В. Бурдуковым. В ойратской версии действие разворачивается не в лесу, а на горе, вершина которой часто закрывалась облаками. Сюда спускались дочери неба и купались в озере. Младенец обязан своим рождением любовной связи охотника и небесной девы. Родился он на берегу того же озера. Новорожденного мать положила в сооруженную ею колыбель, затем нацедила в чашку грудного молока и дала соску младенцу в рот. Посадив на ветку птичку, которая должна была развлекать мальчика, небесная дева вернулась к себе. А в это время дэрбэты, не имевшие нойона, решили искать подходящего для этой роли человека. У озера, куда направил их мудрец, они и обнаружили младенца³³.

В более древних памятниках письменности имеются отрывочные сведения о роде чиносов, представители которого вместе с другими родами ойратов прикочевали в начале XVII в. на берега Волги. Рашид-ад-дин писал про чиносов: «Хотя они из племени тайджиут, однако во время войны Чингисхана с тайджиутами были в союзе с Чингисханом. Эта ветвь идет от двух сыновей Чаракэ-Лингума»³⁴.

³¹ Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе, с. 24.

³² Там же, с. 143.

³³ Майский И. М. Монголия накануне революции. М., 1959, с. 38.

³⁴ Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 1, с. 183.

И далее речь идет о Гэнду-Чино и Улукчин-Чино, вождях чинов, принимавших участие в усобицах XII—XIII вв. Перечисляя курени Чингисхана, Рашид-ад-дин указывает, что один из тридцати куреней возглавляли два этих чиноса.

Не обошли вниманием чинов и авторы «Сокровенного сказания монголов» при описании сражения Чингисхана с Джамухой-сэчэном. Об участии чинов в этом сражении прямо, правда, не сказано, тем не менее среди трех куреней, которые повел в бой Чингисхан, был, по-видимому, и курень чинов. Заканчивается сообщение о битве легендой, согласно которой Джамуха, одержав победу, велел варить воинов-чинов в семидесяти котлах (§ 129).

О легендарности этого сюжета, кроме самой ситуации, свидетельствует и то, что таким же способом наказал «врагов-смутьянов, которых он захватил»³⁵, и Чингисхан. При этом говорится о таком же количестве котлов. Этой цифре придавалось в то время, видимо, особое значение. В другом месте Рашид-ад-дин пишет о тайчуудах, вернувшихся домой в сопровождении семидесяти повозок, груженных костями убитых ими врагов»³⁶. Заметим, что и это сообщение Рашид-ад-дина относится к числу родословных легенд и преданий.

Если учесть изложенное выше о сказочных сюжетах, можно с полной уверенностью утверждать, что предками нынешних монгольских народов было сложено много родословных легенд и преданий. В них находили отражение самые разнообразные события далекого прошлого, жизнь и деятельность древних монголов.

Разумеется, не все сюжетное разнообразие древнего сказочного эпоса нашло отражение в «Сокровенном сказании монголов» и в «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина. Авторы этих сочинений обычно использовали те сюжеты, которые встречались в старых устных родословных. Однако и приведенные выше примеры свидетельствуют о высоком уровне развития сказочного эпоса в древности, о его жанровом разнообразии и сюжетном богатстве. Поэтому сказочный эпос, включая и родословные легенды и предания, с полным правом можно считать одним из важнейших истоков ранней монгольской литературы. Исследование исторических сочинений монголов подтверждает справедливость такого заключения, ибо ранние авторы широко использовали сказочные сюжеты, созданные в прошлом, не отказываясь вместе с тем и от использования современных им сюжетов такого рода. Позже эволюция произведений сказочного эпоса привела к созданию современного рассказа.

³⁵ Рашид-ад-дин. Сборник летописей, кн. 2. с. 88.

³⁶ Там же, кн. 1, с. 181.

Глава 4. Обрядовая, песенная, афористическая поэзия

При знакомстве с материалами, содержащимися в наших источниках, создается впечатление, что редкие действия древних людей обходились без заговоров и заклинаний, произнесение которых сопровождалось различными действиями. Этим действиям, как и словам, придавалось особое значение, обусловленное верой в их магическую силу. Назначение же заклинаний и сопровождавших их действий заключалось в том, чтобы уберечь людей от возможных бед, неприятностей, несчастий.

Остался, например, на ночь скот в степи, скотовод, естественно, испытывает при подобных обстоятельствах беспокойство. Он берет в таком случае ножницы (в древности, вероятно, использовались для этой цели какие-нибудь другие предметы), перевязывает их верблюжьим поводом и помещает за войлочным покрытием юрты со словами:

Разинутая пасть пусть сомкнется,
золотистые звери, соболи, антилопы мои¹.

Стреноженный конь легко может стать добычей волка. Желая уберечь своего друга и помощника от такой беды, кочевник обходит его со всех сторон, произнося каждый раз:

Лев снежной белой горы
спустился в Замбатив,
конечности животных, зверей
и крылатых Нижнего мира стяни!

В этих и подобных им случаях нетрудно усмотреть заботу скотовода о сохранности своего скота — основы благополучия целой семьи. Этим же целям служили и некоторые другие стихи. Заклинаниями пытались лечить больных животных.

Голова животного (поднимись) вверх.
Голова болезни (опустись) вниз!
Эм дом! Эм дом!

Такими стихами, например, лечили больное вымя животного.

Чтение этих стихов, как и при использовании других обрядов, сопровождалось действиями «магического» характера, которые должны были сделать заклинание более эффективным. Совершающий такой обряд грозил злобным силам, виновникам болезни, медным черпаком.

При кастрировании животных применялись заклинания, способные, якобы, сделать эту операцию более легкой, обезопасить от неприятных последствий. Заклинали овцу, отказывающуюся кормить своего ягненка. У калмыков сохранилось подобное заклинание верблюдицы. Реагировали древние таким образом и на

¹ Здесь и далее см.: Монгол ардын аман зохиолын дээж. Улаанбаатар, 1967, 32—94-р-тал

многие природные явления, грозящие, как им казалось, неприятными последствиями. Стоило, например, каркнуть вороне, считавшейся недоброй птицей, в ответ говорили:

Плохой язык — дальше,
Хороший язык — ближе,
живи три сотни лет,
имей три белых яйца!

Сова тоже считалась древними зловещей птицей, вынуждавшей людей прибегать к защитной магии. Когда она кричала, ее пугали такими словами:

Принеси воды
в брюшине козы,
сварим-ка голову совы.

Привлекали внимание людей древности и так называемые падающие звезды. С этим явлением природы тоже были связаны суеверия. При «падении звезды» произносилось следующее заклинание:

Упала небесная звезда,
моя звезда не упала!
Тьфу! Тьфу!

Прибегали древние и к заклинаниям во время грозы, вызывавшей у них сильный страх. В этих заклинаниях характерны такие заявления: «Если ел селезенку — порази! Если ел желудок — порази!» Встречается и несколько странное в устах степняка заявление: «Мяса тюленя не ел!» По-видимому, существовали в то время какие-то запреты, нарушать которые безнаказанно было нельзя.

Совершался в древности и обряд «дзад», призванный вызывать непогоду. Известно, что при совершении его оперировали камнями², но текст заклинания, к сожалению, наши источники не приводят.

Характерным для кочевника-скотовода является заклинание или заговор волка, опустошающего стадо. Совершающий такой обряд брал голову задранного волком животного, клал туда соль, железку и девять черных камней, все это заворачивал в черную ткань, перевязывал цветным шнурком и зарывал под пологом юрты. Заявив, что заговаривается волк, совершающий обряд высказывал затем пожелания, чтобы хищник стал хромым, пасть его свело, голова закужилась, глаза затмились и т. п.

В жизни древних большую роль играла охота. В старых рукописях встречается текст заговора ружья, но такого рода заговоры, вполне естественно, относятся к более позднему времени, хотя возникали они, надо думать, на основе заговоров более древнего оружия. Судя по монгольскому выражению «эрхий мэргэн» (меткий в большом пальце), заговаривался, видимо, большой палец, которым натягивается тетива лука.

² Р а ш и д - а д - д и н. Сборник летописей., т. I, кн. I, с. 122.

С охотничьим бытом связан обряд жертвоприношения восьми седельным торокам. При совершении его возжигали курения, а к торокам привязывали трубчатую кость животного. Затем охотник просил о ниспослании счастья, спокойствия и долголетия, удачи в делах, об ограждении от разных опасностей и от встречи со злобным врагом. Перед отправлением на охоту вполне естественным было пожелание охотничьей удачи, которая выражалась в таких словах:

С развесистыми рогами антилопу налево перекинь,
с торчащими ушами волка направо перекинь,
беломордую аргали налево перекинь,
голову круторогого архара крест-накрест приторочь,
прыгающую белую серну налево перекинь,
дикую лошадь и кулана в противовес погрузи,
Марала с большим загривком налево перекинь.
Хурай! Хурай!³

В древности торока просто заговаривались, а позже этот обряд стал сопровождаться жертвоприношением и очищением (окуриванием).

Обряд очищения принадлежит, по-видимому, к числу древнейших, о чем свидетельствуют европейские путешественники. Об освящении белых кобылиц писал Г. Рубрук⁴. Но путешественник наблюдал, вероятно, обряд не освящения, а очищения, получивший в более поздние времена название «сан». Столь же древним является и обряд «сацаль» (кропление). «Монгол,— писал Г. Рубрук,— трижды кропит, преклоняя трижды колени, и это делается для выражения почтения к огню; после того он повторяет то же самое, обращаясь на восток, в знак почтения к воздуху; после того он обращается на запад для выражения почтения к воде, на север он кропит в память умерших»⁵.

Не владея монгольским языком и не имея возможности общаться свободно с населением, Г. Рубрук не все понял правильно. Прав он, пожалуй, только относительно севера, который в старых сочинениях назывался («муу дуу» — плохой или скверный звук или звон). Поклонение же огню — особый обряд, о чем речь пойдет ниже. Надо думать, обращаясь на юг, монголы кропили солнцу и луне, ибо, по свидетельству Г. Рубрука, солнце считалось матерью луны. И в произведениях обрядовой поэзии эти светила всегда стоят рядом, о чем свидетельствуют такие строки:

Полумесяцу
две девятки кропим,
золотому солнцу
две девятки кропим⁶.

Поклонение небу Г. Рубрук принял за поклонение воздуху. В старинных рукописях встречается Хинган, божество ветра, но

³ Монгол ардын аман зохиолын дээж., 47-р тал.

⁴ Путешествия Плано Карпини и Рубрука. М., 1957, с. 176.

⁵ Там же, с. 94.

⁶ Монгол ардын аман зохиолын дээж., 55-р тал.

очень редко; однако все ограничивается простым упоминанием его имени рядом с именами других божеств.

Воде в целом древние особо не поклонялись, говорилось обычно «хан назар усн», т. е. хан-земля-вода. Почитание отдельных рек встречалось. В одном из старых текстов имеются такие строки:

Рекам Керулен и Тола
девятку целиком кропим.
Реке Эрчид
девятку целиком кропим...
Реке Идэр-Алтай
девятку целиком кропим...⁷

К числу наиболее распространенных обрядов относился и обряд поклонения огню. При обращении к огню читали такие стихи:

Разгорайся, разгорайся,
серую козу зажарю тебе.
Красней, красней,
рыжую козу зажарю тебе.
Пылай, пылай,
прутья с маслом поднесу⁸.

О харалах (проклятиях) приходится говорить особо, поскольку они адресовались не сверхъестественным силам, хотя надеялись и на их помощь, а людям, близким человеку, произносящему проклятие. В ранних письменных памятниках литературы монголоязычных народов образцы харалов отсутствуют, нет и прямых указаний о существовании их в то время, хотя традиционность этих произведений не подлежит сомнению. Габан-Шараб, касаясь обстоятельств убийства Эсэльбейн-Сайн-Ка, сообщал: «Ка при смерти своей сказал: в знак того, что я безвинно умираю, желая только ойротам быть в благоденствии, ты убийца рассядься на сем месте, и как только оный Улан его Ка срубил и потекла из него кровь, то сам (т. е. Улан) на том же месте лопнул»⁹.

В старых сочинениях калмыцких авторов имеется и еще одно сообщение о применении харалов. Юм-Агас, обидевшаяся на хошоутов за то, что они не оказали в свое время необходимой помощи ее супругу и выдали снова ее замуж без соблюдения ойратских обычаев, «прижимая рукой грудь свою, выдавила молоко, которое брызгами летело к небу, и произнесла йорял: «Да родятся у меня два сына, которые да уничтожат самое имя хошоут»¹⁰.

Как воспринимали действия Юм-Агас окружающие, автор летописи не сообщает. На самом же деле она произнесла не йорял, а харал. Интересно здесь сообщение о действиях Юм-Агас, которыми сопровождалось произнесение харала. Похоже, что в данном случае имело место смешение или сочетание обряда проклинания с обрядом кропления. Возможно, нечто подобное наблюдалось в жизни ойратов.

⁷ Там же, 36, 57-р тал.

⁸ Там же, 92-р тал.

⁹ Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе, с. 144.

¹⁰ Там же, с. 101.

При исследовании данной проблемы может оказаться полезным обращение к произведениям фольклора. Народная память все время хранила разнообразные харалы, относящиеся порой к древним временам. Так, в песне Джангариады о женитьбе Хонгора шулм (бесовка), обращаясь к этому герою, убившему ее возлюбленного, произнесла следующую тираду:

«Потомок Ширкея,
когда же увижу гибель твою?» —
так, проклиная,
раз ладонью о ладонь ударила.
«Элмр, разлучивший меня с другом,
судьбою данным,
чтоб пропал ты на хребте Хагсугин-хар,
не зная, куда и как ехать», —
так проклиная,
другой раз ладонью о ладонь ударила¹¹.

Дальше повествуется о долгом странствии героя в безлюдных и безжизненных местах, о страданиях и мытарствах, которые пришлось ему претерпеть на пути к другой невесте. Дважды Хонгор был близок к смерти, оказался роковым для него и хребет Хагсугин-хар. На родину невесты герой прибыл совсем обессиленным. Быть может, проклятье бесовки исполнилось бы в полной мере, если бы бедные старик да старушка не подобрали и не выходили близкого к смерти баатра.

Приведенный выше харал выглядит фрагментом более крупного произведения. Более развернутый харал, зафиксированный калмыцким писателем М. Нармаевым, имеет такой вид:

Пусть пристанет конь твой
посреди пути!
Да умрет жена твоя
в расцвете жизни твоей.
Пусть не растет трава
в местах твоих!
Да не найти тебе лекаря
во время болезни твоей!
Да лизать тебе горячий камень
при поисках чистой воды!
Да обнимать тебе перекати-поле
вместо любимых родных!
Да рассеются кости твои
по степным низинам!
Да разлетятся волосы твои
по разным холмам¹²

М. Нармаеву посчастливилось зафиксировать типичный харал. Похожие пожелания можно обнаружить в одном из письменных харалов, хранящихся в Институте востоковедения АН СССР. В нем упоминаются, правда, буддийские номы, перерождения, область эрлэгов, адские муки и т. п. Однако все это привнесено в древние харалы в более поздние времена и поэтому может быть

¹¹ Жанһр. М., 1978, б. 2, х. 45—46.

¹² Нармаев М. Хар кели тоһрун. Элст, 1972, х. 66.

оставлено без внимания. В остальном же рукопись содержит вполне традиционные пожелания проклинаемому всего самого худшего. В несколько очищенном от позднейших наслоений виде этот харал выглядит так:

Да быть (тебе) без листьев и плодов.
Да заблудиться сговоренному другу в горах.
Содеянное да станет (вроде) пены на воде.
Совершенное да станет весенним миражом.
Добытое да станет тенью от травы,
Съеденное и выпитое да станет ядом.
Увиденное и задуманное да уподобится сновидению.
Да умереть до предопределенного возраста.
Да сдохнуть коню в пути.
Да сломаться оружию во время охоты.
Да подавиться и умереть на пиру.
Да не разлучаться со всякими напастями¹³.

Представление о древних харалах станет еще более полным, если привлечь и некоторые монгольские произведения этого жанра. Проклинающий может адресовать проклинаемому такие, например, слова:

Из визжащих пусть останется (у тебя) только собака,
из звенящих — только черный котел.
Быть (тебе) без скота, который пугается,
Быть (тебе) без детей, которых ласкают¹⁴.

Этот харал содержанием своим напоминает харал бесовки Джангариады, ибо и здесь все сводится к пожеланиям смерти проклинаемому и прекращения его рода. Без скота и имущества номаду не прожить, конечно, а отсутствие детей означает конец его рода.

В другой записи харала говорится:

Да отложит на юрте твоей яйца гриф,
да ощенится в котле твоём волчица,
Крапива, выросшая у юрты твоей,
пусть высотой будет с боковую решетку ее¹⁵.

И здесь высказываются примерно такие же, как и в предыдущем харале, пожелания. Вместе с тем создатели этого харала нарисовали впечатляющую картину «мерзости запустения».

Легко допустить, что на людей, веривших в магическую силу харалов, подобные стихи производили сильное впечатление. Калмыки, например, уже в наше время отказывались, когда к ним обращались фольклористы-собиратели, произносить харалы даже безотносительно к адресату.

Как и при совершении других магических обрядов, при проклинании художественное слово сопровождалось различными действиями. У калмыков «считалось, что проклятия и заклинания,

¹³ Рукописный фонд Института востоковедения АН СССР, с. 286.

¹⁴ Монгол ардын аман зохиолын дээж., 94-р тал.

¹⁵ Там же, 94-р тал.

сопровожаемые ударами ладони о ладонь, могут послать несчастья, болезнь и даже смерть на тех, против кого они произносятся»¹⁶. Заметим, что и бесовка, проклиная Хонгора, дважды при этом ударяла ладонью о ладонь.

Чтобы действие харала было более сильным, некоторые люди, произнося его, мазали свой язык сажей, сообщает тот же автор. Последнее обстоятельство заслуживает особого внимания. В старое время у калмыков существовал обряд «отрезание черного языка»¹⁷. Быть может, и слово «черный» употреблялось не в переносном, а в прямом значении.

Приведенные выше образцы, зафиксированные в разное время и в разных местах кочевий монголоязычных народов, свидетельствуют как о довольно широком распространении харалов, так и о традиционности этого интересного жанра древней поэзии.

Совершался в древности и еще один обряд, внешне похожий на обряд кропления. Называют его монголы «даллага» (призывный жест рукой), словом, производным от глагола «даллах» (калмыцкое «далдх»). Прямые данные о времени возникновения обряда призывания счастья отсутствуют, нет и образцов поэтических произведений, относящихся к нему. При рассмотрении этого жанра можно опираться лишь на свидетельства Г. Рубрука, наблюдавшего обряд кропления.

Если в то время существовал такой обряд, мог тогда существовать и обряд призывания счастья. Можно даже предположить, что Г. Рубрук наблюдал и обряд даллага, поскольку оба обряда призваны были обеспечить благополучие людей. Исполнение их сопровождалось почти одинаковыми действиями: обращением к разным сторонам света, движениями рук и произнесением каких-то стихов, в магическую силу которых тогда верили. Повороты и движения рук европейец мог понять, стихи же или песнопения ничего не могли сказать человеку, не владеющему языком.

Древних образцов стихотворений или гимнов в ранних памятниках монгольской литературы нет, но в памяти народа кое-что сохранилось. Среди йорялей калмыцкой поэтической антологии имеется «Весенний йорял» («Хаврин йорэл»), представляющий собой фрагмент крупного произведения, связанного с обрядом призывания счастья. Уже само название йоряла наводит на такую мысль, поскольку обряд призывания счастья совершался обычно весной, когда пробуждалась природа. Показательно в этом отношении характерное для даллага перечисление примет весны в самом начале стихотворения. И дальнейшие стихи находятся в полном соответствии с требованиями жанра.

В памяти калмыцкого народа «Весенний йорял» сохранился в таком виде:

¹⁶ Эрдинев У. Э. Калмыки. Элиста, 1970, с. 269.

¹⁷ Живая старина, 1909, вып. II—III, с. 84—87.

Быстро тает снег,
 луж становится больше,
 лучи солнца становятся теплее,
 зеленая трава колыхается.
 Да живут все люди на земле
 без причин для сплетен и клеветы,
 в безопасности от краж и лжи,
 чтоб число (скота) было полным,
 а головы были целыми,
 рога баранов не разбивались,
 ножки ягнят не ломались...¹⁸

Были известны такие произведения и ойратам, о чем свидетельствует публикация Б. Я. Владимирцова, где приводится стихотворение, связанное с обрядом призывания счастья¹⁹. Правда, со временем оно подверглось таким изменениям, что лишь по совсем редким обращениям к слову даллага можно определить его былую жанровую принадлежность. Природа здесь оказалась вытесненной упоминанием ламаизма (бурхи шажн), просто лам, Очр-дар-ламы, хуврагов, тойнов, ганжиров (украшения на верхушке храмов) и т. п.

Более же ясное представление о произведениях жанра даллага можно составить, обратившись к старым рукописям, которые хранят много архаизмов и свободны от поздних включений и напластований. В публикации Ц. Дамдинсурэна приведены «Шувууны даллага» и «Тэмээний даллага»²⁰. Первое из этих стихотворений названо «птичьим», потому что начинается словами о прилете птиц, второе же получило название «верблюжьего» по той причине, что в самом начале его речь идет о верблюдах. Обратимся к первому из них:

Когда прилетают лебеди,
 когда тает снег,
 когда жеребится саврасая кобылица,
 пусть придет большое суженое счастье
 Хурай! Хурай! Хурай!
 Когда прилетают турпаны
 и на девственной земле вырастает трава,
 когда жеребится пегая кобылица,
 пусть придет большое счастье.
 Хурай! Хурай! Хурай!

И последующие четверостишия выглядят примерно так же, говорится лишь о других птицах, иных приметах весны и кобылицах других мастей. В конце «Шувууны даллага» выглядит, правда, несколько иначе. Возможно, к стихам традиционного текста призывания счастья присоединили фрагмент какого-то йоряла.

Скотовод всегда остается скотоводом. Велика, конечно, роль коня в жизни кочевника, но благополучие семьи в конечном итоге зависит от состояния всех видов скота. Поэтому в заключительной

¹⁸ Хальмг поэзин антолог., Элст, 1962, х. 75.

¹⁹ Владимирцов Б. Я. Образцы монгольской народной словесности (С.—З. Монголия). Л., 1926, с. 68—69.

²⁰ Дамдинсурэн Ц. Монгол уран зохиол дээж зуун билэг оршиной. Улаанбаатар, 1959, 120, 124-р тал.

части стихотворения появились упоминания верблюдицы, овцы, козы и телят. Поскольку же скотовод часто бывает одновременно и охотником, то, кроме домашних животных, упоминаются и некоторые дикие.

Затем следуют моления о том, чтобы стадам не причиняли урона грабители и волки. Несколько ниже просят того же или тех же, кто посылает счастье, не разлучать с родными, сделать их счастливыми, увеличить количество цельнокопытных и парнокопытных. Заканчивается все опять же просьбой о ниспослании счастья, выражаемой различными словами.

«Тэмээний даллага» тоже состоит из четверостиший, в каждом из которых строго соблюдается начальная аллитерация, образуя как бы своеобразный моноритм. А после каждого четверостишия повторяется такой же, как и в «Шувууны даллага», рефрен, встречающийся, кстати сказать, и в калмыцком фольклоре.

Эти два стихотворения близки по своему содержанию. Каждое четверостишие «Тэмээний даллага» начинается упоминанием примет весны, включая и появление приплода у животных, а заканчивается заявлением о желании быть счастливым. Местами встречаются почти буквальные совпадения; разница сводится лишь к тому, что в первом случае речь идет преимущественно о кобылицах, а во втором — о верблюдах.

Однако сходство наблюдается только в первой части произведения, в целом «Тэмээний даллага» представляется более сложным произведением. Во второй его части довольно большой фрагмент звучит как магтал верблюду-производителю. Его называют славным, говорят об устрашающем реве этого животного, лапы его сравнивают с львиными. Несколько выше воздается ему хвала за то, что он делает стадо многочисленным.

Интересны заключительные стихи «Тэмээний даллага». Совершающий обряд последовательно обращается с различными просьбами к четырем сторонам света. Он (уже в который раз) просит многолетнего счастья, богатства, благополучия для стад и т. п. Очевидно, желание быть счастливым было очень велико.

Оригинальным является и упоминание о жертвоприношениях. Практиковались ли в древности жертвоприношения при подобных обстоятельствах, сказать трудно. В «Шувууны даллага», например, об этом ничего не сказано. В «Тэмээний даллага» говорится, что верблюду-самцу, когда появляется на свет приплод, подносят грудину антилопы. Другое упоминание о жертвоприношении жиром попало в стихотворение, видимо, случайно, ибо в том месте речь идет об очаге.

Верили древние и в магическую силу магталов и йорялей. К последним это относится в полной мере, магталы же не все были связаны с магическими обрядами. Те из них, которые посвящались людям, были порой просто хвалой, прообразом более поздних одических произведений. Иначе обстоит дело с магталами, адресованными силам природы.

Обе эти разновидности магталов представлены в «Сокровенном сказании монголов», имеются некоторые указания на существование в древности магталов и у Рашид-ад-дина. Про Хутулу-хана он сообщает: «Поэты монголов сложили в восхваление ему много стихов и описали его отвагу и храбрость. Они говорят, что голос его был так громок, что его крик слышался через семь холмов и был похож на эхо, которое отдается в другой горе, что кисти рук его были похожи на лапы медведя: он хватал обеими руками человека, крепче и сильнее которого не бывало, и, словно деревянную стрелу, без (всякого труда) сгибал его пополам и переламинал ему хребет... Каждая трапеца его состояла из (целого) крупного барана-трехлетки и одной громадной чаши кумыса, и он все же не был сыт»²¹.

Рашид-ад-дин передает здесь общее содержание стихов, посвященных лишь одному человеку. В «Сокровенном сказании» подобные магталы, посвященные разным лицам, встречаются довольно часто. И если у автора «Сборника летописей» подается все в гиперболизированном виде, то составители «Сокровенного сказания» стояли ближе к реальности: в магталах, содержащихся в этом памятнике, речь идет о реальных лицах и их конкретных делах.

К числу самых ранних произведений этого жанра относится магтал в честь Оэлун-экэ (§ 74, 75). Ее восхваляли за то, что она, оставшись без мужа и подвластных ее семейству людей, чтобы прокормить своих детей, неустанно собирала ягоды и добывала корнеплоды. В таких трудных условиях она сумела вырастить и воспитать сыновей, способных быть правителями.

Далее в «Сокровенном сказании» приводится много магталов, сложенных в честь сподвижников хана. Боорчу и Джэлмэ высоко ценил хан за то, что они пришли к нему в то время, когда у него «не было друзей, кроме тени, не было хлыста, кроме хвоста». Назначая их на должность, он говорил:

Милостью неба,
покровительством земли,
отделавшись от Джамухи,
пришли, чтобы дружить со мной.
Первые благословенные друзья мои
должны быть наиболее уважаемыми. (§ 125)

Еще большим почетом пользовались Борохул и Мухули. Первого из них малышом подобрали в стане разгромленных врагов и передали на воспитание Оэлун-экэ. Он считался как бы братом Чингиса. За заботу оба они платили заботой и верностью хану. Про Борохула хан говорил:

В спешном походе,
случись дождливая ночь,
без пищи не оставлял,
голодной ночевки не допускал... (§ 214)

²¹ Рашид-ад-дин. Сборник летописей., т. 1, кн. 2, с. 41—42.

В последующих четырех стихах повторяется примерно то же самое, а заключительные служат как бы переходом к рассказу о жене Борохула, спасшей жизнь маленького Тулуя.

Полководцы Хубилай, Джэлмэ, Дзэв и Субэдэй восхвалялись за их верность и воинское мастерство.

Когда хан посылал,
назначенного места достигали,
груды камней дробили,
в указанном месте нападали,
скалистые камни рушили,
громили и разили так,
что белые камни разбивались,
светлые воды разливались. (§ 209)

Трудно, конечно, поверить, что эти полководцы на самом деле рушили скалы, тем не менее подобные выражения не производят впечатления древней гиперболизации. Такие стихи в «Сокровенном сказании» встречаются довольно часто. Удостоились хвалы, кроме упомянутых выше, и другие лица. Ряд подобных произведений можно было бы пополнить за счет магталов, содержащихся в «Легенде о разгроме трех сотен тайчуудов». Однако они мало отличаются от приведенных выше; большой интерес представляет хвала ханской гвардии. Это произведение состоит более чем из 500 стихов, основной пафос его передают следующие строки:

Звездными ночами
лежали, окружая
ставку — юрту мою,
став защитой
колыбели — земли моей,
став опорой
моего ничтожного существа,
мон благословенные хэвтуулы,
доставившие меня
на высокое седалище. (§ 230)

И в предыдущих, и в последующих стихах говорится в общем-то о том же самом, только вместо звездной упоминаются облачная ночь или проливной дождь и стужа. Переходя к прозе, составители «Сокровенного сказания» устами хана говорят о тяготах службы гвардейцев. Здесь же сообщается о тех привилегиях, которыми должны пользоваться они (§ 231—232).

При многочисленности таких произведений магталов в честь Чингисхана, его сыновей и жен в «Сокровенном сказании» нет, встречаются они только в более поздних произведениях. Видимо, во время создания «Сокровенного сказания» не созрели еще условия для образования культа Чингисхана и чингисидов.

К этой разновидности магталов примыкают стихотворения, которые монголы называют «цол» (хвала). В них воспеваются могучие борцы, меткие стрелки из лука и резвые скакуны. Установить время возникновения этого жанра народной поэзии очень трудно, никаких указаний на существование их ни в «Сокровен-

ном сказании», ни в «Сборнике летописей» нет. Позже цол исполнялись в честь победителей на традиционной монгольской спартакиаде (наадам). Однако о таких соревнованиях европейские путешественники ничего не сообщают в своих отчетах. По-видимому, наадам возник в более поздние времена, тогда же, вероятно, появились и цол в честь победителей в соревнованиях.

Впрочем, некоторые данные позволяют сделать кое-какие предположения о существовании цол или подобия их задолго до возникновения наадама. Про Бэлгутэя, сводного брата Чингисхана, в «Сокровенном сказании» говорится, что он всегда боролся и потому постоянно ходил, вынув правую руку из рукава (§ 131). Сообщается еще и о Бури-беке, который способен был победить Бэлгутэя одной рукой. В народе он слыл непобедимым борцом (§ 140). Если у Бури-беке была слава, не обходилось, вероятно, дело и без его прославления, облеченного в поэтическую форму.

В «Сокровенном сказании» упоминаются и меткие стрелки из лука. К их числу принадлежал, например, Хасар. Видимо, и они пользовались известностью и почетом. Тот же Бури-беке был не только непобедимым борцом, но и метким стрелком. В магтале в его честь (§ 139) говорится, что он обладал, кроме других свойств, сильным большим пальцем («эрхийдээ эрчимтэй»).

Образцы магталов-молитв в ранних произведениях литературы почти отсутствуют. Указания о благоговейном отношении к горам имеются и в «Сокровенном сказании», и в «Сборнике летописей». Рашид-ад-дин пишет, что Чингисхан обычно поднимался на гору и молился там, но не сообщает, кому адресовались его молитвы²². Ответ на этот вопрос имеется в уже упоминавшейся легенде о разгроме тайчуудов. После битвы хан поднялся на высотку и обратился к отцу хан-небу, милостью которого была одержана блестящая победа²³.

Более конкретные данные поклонений духам гор обнаруживаются в «Сокровенном сказании». В § 9 упоминается Шинч-баян, воздвигший бурханов горы Бурхан-халдун («Бурхан халдуны эзэн бурхан босгосон Шинч-баян»). Здесь уже вполне определенно говорится о божествах горы, издавна почитавшихся древними монголами. Не сказано только, как совершался обряд поклонения божествам-эзэнам и какие при этом читались молитвы.

Наибольший интерес представляет § 103, позволяющий составить представление и о самом обряде, и о молитвах, с которыми обращались к той же горе, правда, по вполне конкретному случаю.

Когда угроза мэркитского плена миновала, Тэмуджин спустился вниз и стал молиться своей спасительнице. Обращаясь к горе, он не забыл отметить заслугу старушки Хуагчин, предупредившей семейство Оэлун-экэ о приближении мэркитов и тем самым обес-

²² Там же, с. 263.

²³ Д а м д и н с у р э н Ц. Монгол уран зохиолын дээж., 33-р тал.

печившей ему возможность найти убежище на горе Бурхан-халдун. Далее следует хвала горе за то, что она укрывала его от преследователей. Завершается же молитва такими стихами:

Высочайшая
Бурхан-халдун,
спасшая от злобного врага,
ставшая защитой
для меня одинокого.
Будем приносить каждое утро жертвы,
будем почитать (тебя) каждый день.
Из поколения в поколение,
вечно будем чтить. (§ 103)

О самом же совершении обряда там сказано следующее: «Пояс свой повесил на шею, как четки, шапку закрепил завязками на руке, прижимая руки к груди и обратившись к солнцу, девять раз поклонился горе, произносил слова и производил кропления». О шапке на руке сказано и в «Легенде о разгроме трех сотен тайчуудов». Сообщается и о том, что молящийся расстелил потник.

Этот магтал был произнесен по вполне определенному поводу, но в народной среде бытовали и магталы, лишенные такой конкретности. Их можно было исполнять при самых различных обстоятельствах. Существовали магталы-стихи и магталы-песни, или гимны. Отличались они друг от друга больше всего манерой исполнения. Э. Оюун довелось в 1954 г. наблюдать театрализованное представление магтала Алтая. Первые два куплета пели различные солисты, потом наступила очередь хора. Когда же нужно было петь о журчащих ручейках, раздалось горловое пение солиста. Э. Оюун приводит такой фрагмент этого магтала:

Алтай, ты высок и недосягаем,
Всегда ты любим и почитаем!
Гордый и богатый,
могучий ты, Алтай.
Зеленый наряд надеваешь
при теплом дыхании лета,
белой одеждой скрываешь
зимой ты красу свою!
Гордый и богатый,
могучий ты, Алтай!
Но солнце весеннее
покров снимет твой!
Опять журчит весело
ручьев блестящий рой!
Богат ты всем, что есть на земле.
Мы все ведь берем, что скрыто в тебе!
Ветры с твоих вершин всегда ласкают нас,
никогда ты не увидишь, чтоб огонь здесь погас!
Открываешь ты пастбища, чтоб пастух отары пас!
О, гордый и богатый,
могучий ты, Алтай.
Ручьи, ручьи текут
в озера, реки бегут,
бегите, бегите, ручьи вы и реки,
влагою благодатной землю поите!²⁴

²⁴ Монгольские песни-пьесы. Улаанбаатар, 1959, с. 49—50.

Первые два из этих фрагментов дошли до наших дней из древности, ибо фраза о сыне и невестке часто встречается в старинных рукописях на монгольском письменном языке. Йорял же, адресованный невестке, обычно, как и в других произведениях этого жанра, состоит из благопожеланий. Ей желают быть красивой и грациозной, счастливой и богатой. Высказывается почти обязательное пожелание многих лет жизни. Порой же добрые пожелания приобретают вид наставлений. Так, в одном калмыцком йоряле новобрачной сначала высказываются пожелания долголетия, счастья ей и ее близким, а затем следуют такие стихи:

Многим престарелым
подноси подарки,
кто старше — уважай,
кто младше — ласкай.
Скажут — войди, входи,
скажут выйди — выходи²⁶.

Завершается этот йорял пожеланием иметь полную кровать дочерей и полное одеяло сыновей. Такое пожелание можно считать традиционным. В этой же публикации приводится йорял с пожеланиями новорожденному здоровья и счастья, быстро расти и набираться сил. Казалось, этим можно было бы и ограничиться, однако в самом конце выражается пожелание, чтобы за новорожденным последовало множество братьев и сестёр.

По содержанию йорялы отличаются исключительным разнообразием, все их разновидности трудно перечислить. Произнесением йорялов сопровождалось, кроме сказанного выше, прием приплода скота, устройство на новом стойбище, доставка свадебного угощения, приобретение обновки, день рождения и т. п. Однако как бы ни были разнообразны поводы для произнесения йорялей, все в них сводится к пожеланиям материального благополучия, долголетия, покоя и счастья. Поскольку же йорялы создавались скотоводами, обнаруживаются в них и вполне естественные дляномада заботы о благополучии стад и табунов, о быстром размножении животных и т. п.

Опубликованные в последние годы калмыцкие йорялы приняли такой вид в результате длительной эволюции, лишь по отдельным штрихам можно установить их далекое прошлое. В древности произведения этого жанра выглядели пособием молитв, с ними древние предки современных калмыков обращались к различным божествам, духам и т. п. Характерен в этом отношении йорял, с которым обращались к деве-богине огня («һалын окн теигр»). Начинается он с заявления о том, что подносят этой богине «дееж», а кончается словами:

Даруй счастье (буйн кишг)!
Хуря! Хуря! Хуря!²⁷

²⁶ Хальмг поэзии антолог., х. 74.

²⁷ Там же, х. 99.

Такая просьба не отличается конкретностью, подобные ей встречаются в рукописях довольно часто. В письменных йорялах содержатся более конкретные просьбы, удовлетворение которых действительно способно сделать кочевника счастливым. Высказываются пожелания, чтобы божества сделали бесплодный скот плодовитым, превратили кобылицу в целый табун, овцу — в тысячеголовую отару, а от одной верблюдицы хотели иметь десять верблюжат. Не оставляли без внимания и зерновые культуры. В таких случаях выражалось желание иметь от одного зерна урожай, достаточный для заполнения девяти погребов. Просьба об урожае относится, конечно, к более поздним временам. Далее шла просьба сделать бедного богатым, одинокого — семейным, неискusstvenного — искусным, не имеющего тороков — обладателем их и т. п.²⁸

Древние йорялы, строго говоря, не являются благопожеланиями в подлинном смысле слова. Иной раз все произведение представляет собой как бы задабривание божества, к которому обращаются совершающие обряд. Такие йорялы напоминают в какой-то мере магталы. В других же йорялах вслед за славословием в адрес божества следуют просьбы разнообразного характера. Здесь связь их с молениями становится еще более очевидной.

С течением времени назначение калмыцких йорялов изменилось, сейчас они выглядят не молитвами, а просто добрыми пожеланиями, к которым прибегают при самых различных обстоятельствах. Сложилась как бы новая форма благопожеланий у монголоязычных народов. Такие йорялы, отличающиеся от наиболее традиционных, монгольские ученые называют «их бэлэг дэмбрэлийн уг»²⁹. Это новое название имеет такое же значение, как и старое.

Об общем характере таких благопожеланий, их многообразии и условиях бытования дают представление публикации произведений фольклора. Обращаясь к сыну или зятю, старший в семье мог в качестве новогоднего поздравления использовать такие стихи:

Будь с сыном, стреляющим сохатых,
будь с дочерью, кроющей мех соболей и выдр.

Здесь всего в нескольких словах высказано пожелание благополучия семье и материальной обеспеченности ее членам. Так же звучат и многие другие благопожелания, принимающие иной раз гиперболизированный вид. Примером могут служить добрые слова, адресованные людям, занятым стрижкой овец:

Пусть острыми будут ножницы,
а стриженных овец
многие тысячи.
Пусть число овец достигнет ста тысяч,
а пыль от них поднимется до небес³⁰.

²⁸ Рукописный фонд Института востоковедения АН СССР, с. 211.

²⁹ Монгол ардын аман зохиолын дээж., 113-р тал.

³⁰ Мал аж ахуй холбогдолтой ардын аман зохиол. Улаанбаатар, 1956, 58-р тал.

В данном случае людям желают баснословных богатств. Несметные стада, от которых пыль поднимается до небес, бывают лишь у былинных богатырей. В других произведениях этого жанра так же встречаются подобные благопожелания:

Пусть шерсти будет
целая гора,
а полки — на весь мир!
Пусть палочки-сав будут крепкими,
а сбитая шерсть станет шелком³¹.

Подобные благопожелания всюду охотно высказывались скотоводами в соответствующей обстановке. Надо думать, и обряд «мялаах», связанный с пиром или угощением по поводу обновки и перекликающийся с калмыцким «милэгуд» (день рождения), относится к числу древних. Исполнение его, как и во многих других случаях, сопровождалось художественным словом. Древних образцов таких стихов в ранних произведениях литературы нет, на помощь приходят произведения фольклора.

Поводом для исполнения обряда мялаах могла служить любая обновка, например, новый халат или шубка для ребенка. Виновника торжества обряжали в новую шубу, затем, затянув пояс и выровняв полы и подол, смазывали переднюю и заднюю части подола жиром. При этом говорили:

Внутреннюю полу угости жиром-маслом,
внешнюю полу укрась ремнем тороков!
За передней полкой пусть следуют жеребята,
за задней полкой пусть следуют овцы и ягнята!
Нынче сшили из простой ткани,
в будущем году сошьют из шелка!
Материя непрочная, хозяин пусть будет вечным!³²

Данное благопожелание, высказанное в связи с получением обновки, перекликается с другим, в котором также говорится о счастье, богатстве, благополучии. Все это выражено такими словами:

Пусть твою переднюю полу
жеребята топчут,
пусть на задней поле
овцы и ягнята прыгают!
Пусть внутренняя пола
будет в масле и жире!
Вещи непрочные,
Хозяин вечный!
Отныне живите
еще более счастливо!³³

Подводя итоги, можно сказать, что все произведения, связанные с различными обрядами, облекались в художественную форму, отличались образностью и неподражаемым национальным колоритом. Чуть ли не каждый стих говорит о том, что создан он людьми, основой жизни которых являлось скотоводство и охота.

³¹ Там же, 59-р тал.

³² Монгол ардын аман зохиолын дээж., 92-р тал.

³³ Там же, 114-р тал.

Образцов песенной поэзии далеких предков современных монгольских народов сохранилось очень мало. Авторы исторических сочинений почти не интересовались этим жанром родной поэзии. При создании своих работ первоначально опирались они на устные родословные легенды и предания, сосредоточивая внимание прежде всего на исторических событиях и лицах, причастных к ним. В сообщениях такого рода проза часто чередуется со стихами. Среди стихотворных фрагментов, однако, песни встречаются редко.

Автор «Сборника летописей» не приводит не только песен, но и образцов других поэтических жанров. Лишь в одном месте имеется реплика Чингисхана:

Я не видел пешего, который сразился бы
и заполучил в свои руки голову непокорных³⁴.

Сказано это об одном воине, оказавшемся пешим, тем не менее обратившем в бегство конного. Принадлежность этих стихов к народной поэзии не подлежит сомнению: здесь обнаруживается любопытная параллель с Саваром Джангарнады. Калмыцкий баатар, подобно тому воину, сражался пешим с конными противниками. Пеший герой — большая редкость в произведениях былинного эпоса монгольских народов.

Трудно допустить, чтобы в сообщениях информаторов Рашид-ад-дина или разных записях родословных легенд и преданий, хранившихся у монгольских правителей Ирана, не было стихотворных фрагментов. По всей вероятности, автору «Сборника летописей» трудно было переводить на персидский язык произведения монгольской поэзии, в необходимых случаях он предпочитал обращаться к произведениям персидской поэзии (Фирдоуси, Унсурри и др.).

Больше сведений о песенной поэзии древних монголов имеется в трудах европейских путешественников, приезжавших в Монголию с дипломатическими и научными целями. И та и другая роль обязывали их быть максимально наблюдательными, фиксировать все, что доведется увидеть или услышать. Попадали в их поле зрения и песни, исполнявшиеся монголами при самых различных обстоятельствах. Если собрать разрозненные данные этих авторов, окажется, что древние монголы любили петь, пели даже тогда, когда другим было бы не до песен, Марко Поло очень поправились песни, которые монгольские воины пели перед боем³⁵.

Сообщения европейских путешественников свидетельствуют о большом жанровом многообразии песенной поэзии монголов того времени. То обстоятельство, что каждый из них сталкивался с исполнением песен, свидетельствует о широком распространении произведений этого жанра древней поэзии в эпоху, предшествовав-

³⁴ Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. I, кн. I, с. 134.

³⁵ Книга Марко Поло. М., 1955, с. 213.

шую зарождению литературы. Жаль только, что ни один из этих авторов не приводит какие-либо образцы, не дает краткого содержания услышанных песен.

Ранние калмыцкие исторические сочинения относятся ко второй половине XVIII в. К этому времени авторы их забыли старинные легенды и предания, произведения древней поэзии вообще. Батур-Убаши-Тюмэн, например, начинает свое повествование с перечисления некоторых древних дат, а затем следует такое заявление: «Говорят, что монгольские летописцы вели сказание о своих кочевьях от древнейших времен, но нынешним летописцам, которые отдалены от самих событий, трудно распутать беспорядок в их, быть может, тогда ясных рассказах о происшествиях. Потому записываем в наше сказание события от времен Сут Богд Чингисхана»³⁶.

Однако эпохе Чингисхана и его ближайшим преемникам Батур-Убаши-Тюмэн посвятил всего десятка два строк и здесь же перешел к событиям XIV и последующих веков, о которых, впрочем, тоже писал очень кратко. А дальше он переходит к родословным и разнообразным рассказам про нойонов, их сыновей и жен. Примерно так же выглядит и сочинение Габан-Шараба. Несколько больше материалов имеется у монгольских авторов.

Источников в распоряжении современного исследователя имеется мало, а сами источники отличаются скудостью материалов. Лишь в отдельных случаях удастся обнаружить образцы древней песенной поэзии, по которым и можно составить о ней лишь самое общее представление, установить в какой-то мере степень ее распространения в ту эпоху, а также условия бытования и жанровый состав.

Как авторы «Сокровенного сказания монголов», так и европейские путешественники согласно заявляли, что монголы исполняли песни при самых различных обстоятельствах. В «Сокровенном сказании» часто упоминаются разнообразные пиры, которые сопровождались пением и плясками.

В § 57 сообщается, как в Хорхонагской долине провозглашали Хутулу монгольским ханом. Закончив церемонию, участники приступили к пиру. Во время пира плясали. О песнях при этом, правда, ничего не сказано, но пляска сопровождалась, конечно, плясовыми песнями.

Примерно таким же образом описывается и тот пир, который устроили Тэмуджин и Джамуха после совершения обряда побра- тимства (§ 116—117). И в данном случае все происходило в Хорхонагской долине, плясали пирующие под тем же хорхонагским развесистым деревом.

Хотя о песнях, исполнявшихся во время пира, составители «Сокровенного сказания» ничего не сообщают, пляски у монголов, как свидетельствуют европейские путешественники, сопровожда-

³⁶ Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе., с. 18.

лись песнями. Во время больших праздников, сообщает Г. Рубрук, «все, богатые и бедные, пели, плясали и рукоплескали перед лицом хана»³⁷.

С еще большей определенностью высказывается этот же автор в другом месте. Когда участники пира, сообщает он, «хотели сделать кому-нибудь большой праздник и радость, один берет полную чашу, а два других становятся направо и налево от него, и таким образом они трое идут с пением и пляской к тому лицу, и проют и пляшут перед лицом его»³⁸.

Видимо, при поднесении чаши исполнялись песни, представляющие собой подобие величальных, восходящих к традиционным магталам или воспроизводящих произведения этого жанра одической поэзии. В «Сокровенном сказании» приводятся образцы магталов, не связанных с почитанием сил природы, различных духов и т. д.

Европейские путешественники сообщали, как пелись песни, но не могли ничего сказать об их содержании. Рашид-ад-дин рассказал о хвалах, которые воздавались Хутула-хану, однако не сказал, как такие произведения исполнялись. Составители «Сокровенного сказания» приводят тексты песен и магталов-од, но тоже ничего не сообщают о манере их исполнения.

Хвала Оэлун-экэ (§ 74) помещена после сообщения о том, как она, покнинутая тайчуудами и представителями других родов, осталась без подданных. В стихах говорится, в каких трудных условиях вдове пришлось растить своих сыновей. По-видимому, хвала Оэлун-экэ является как бы авторской речью. С предыдущим абзацем здесь какая-то связь устанавливается, а в следующем абзаце говорится не об Оэлун-экэ и ее достоинствах, а о ссоре сыновей Есугэя от разных матерей.

Иначе выглядят такие магталы в других местах «Сокровенного сказания». Объединив всех монголов, Чингисхан присваивал своим сподвижникам почетные звания, назначал на высокие должности и произносил магталы. Хвалы гвардии и приближенным хана представляются собственной речью, подобием монолога самого Чингиса.

Жанровые особенности «Сокровенного сказания» требовали от его составителей именно такой подачи магталов. В действительности же исполнение магталов осуществлялось иначе, о чем свидетельствует, в частности, «Легенда о разгроме трех сотен тайчуудов»³⁹.

После поражения тайчуудов Чингисхан обратился к отцу-небу с благодарностью за ниспосланную победу. Далее следуют шесть магталов, адресованных шести сайдам. В каждом случае отмечались достоинства и заслуги лица, достойного хвалы. Наиболее пространный магтал был посвящен Боорчи. Вероятно, именно поэтому Боорчи выпала честь произнести ответный магтал хану.

³⁷ Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука., с. 179.

³⁸ Там же, с. 95.

³⁹ Алтай товч. Улаанбаатар, 1957, 58—66-р тал.

Любопытно здесь указание, что и хан, и Боорчи не произносили, а пели свои магталы. Вряд ли Чингисхан и его сайды сами сочиняли и распевали магталы, но создателям легенды о поражении тайчуудов иным исполнение магталов, по-видимому, не представлялось. Такой, очевидно, была в то время традиционная манера исполнения одических магталов. Так они могли исполняться не только на поле боя, но и в обычной обстановке.

Сказать что-либо определенное об исполнении на пирах песен других жанров трудно, но о плясовых песнях европейские путешественники высказываются достаточно ясно. Надо думать, в подобной обстановке исполнялись обычные пляски и обычные плясовые песни. Иными были пляски, о которых сообщается в «Сокровенном сказании». Заставляет задуматься то, что и в том, и в другом случае (§ 57, 117) пирующие плясали вокруг хорхонагского развесистого дерева. Видимо, это дерево обладало, по представлениям древних, какой-то сверхъестественной силой. Не свидетельствуют ли такие сообщения о ритуальном характере подобных плясок и исполняемых при этом песен?

Ритуальные же танцы древним монголам были известны. Кроме сообщений о плясках вокруг хорхонагского дерева, имеются и некоторые другие данные, относящиеся, правда, к несколько более поздней эпохе. В старое время в монгольской среде существовал культ Гэсэр-хана. В рукописном фонде Института востоковедения АН СССР хранится большое число молитв, с которыми верующие обращались к этому божеству. Большинство из них называлось просто «сан» (молитва), а некоторые носили название «хатирах сан». «Хатир» означает рысь, а «хатирах» — рысать, бежать рысью. Не говорит ли это о том, что верующие, произнося такие молитвы, совершали какие-то движения, напоминающие пляску?

Возможно, и танцы вокруг хорхонагского дерева, и танцы, сопровождавшие «хатирах сан», напоминали бурятский ехор, представляющий собой подобие хоровода. Танцующие двигались по кругу, исполняя в то же время и песни. Подобно участникам танцев, о которых говорится в «Сокровенном сказании», они все время подпрыгивали. Про танцующих же под развесистым деревом долины Хорхонаг сообщается, что танцевали они так усердно, что неровности почвы под деревом стирались (§ 57).

Представляет определенный интерес и культ шаманов, которые многое заимствовали от более древних верований в неизменном или измененном в соответствии с их специфическими целями виде. Как известно, во время камлания шаманы исполняли свои танцы под звук бубна и произносили призывы или обращения к духам.

Э. Оюун упоминает, как во время поисков истоков театрального искусства монголов ей довелось наблюдать танец, исполнители которого обращались к небу как бы с молитвой или мольбой. Возможно, танец «Сон хана» постановки «Волшебная флейта» воспроизводит в какой-то мере танец, который Э. Оюун наблюда-

ла в степи. Судя по фотоснимку в книге Г. Уваровой⁴⁰, постановщики стремились, видимо, воссоздать древний рисунок этого ритуального танца.

Известны были древним монголам диалогические и игровые песни. Интересны они тем, что представляют собой вершину поэтического творчества в этой области. Песни такого жанра можно рассматривать как зародыш будущей драматургии. Столкнувшись с такими песнями, Э. Оуюн, имея на то определенные основания, назвала их песнями-пьесами. Так они воспринимались и актерами монгольского самодеятельного театра первых лет революции. Среди их самых первых постановок была инсценировка одной из популярных в народе диалогических песен. Спектакль имел успех.

К сожалению, и в данном случае исследователи не располагают необходимыми материалами для суждения о степени распространения и условиях бытования диалогических и игровых песен. Зафиксирована лишь единственная диалогическая песня, которая обнаружена в 1930 г. в виде рукописи на бересте при раскопке одного из золотоордынских захоронений на берегах Волги. В специальной литературе она получила название золотоордынской рукописи на бересте⁴¹.

Разумеется, располагая весьма ограниченным числом произведений древней поэзии и ранней литературы монголоязычных народов, находке специалисты были рады. Однако радость сильно омрачалась тем, что сохранилась золотоордынская рукопись очень плохо. Хотя находилась она в берестяной коробочке, листы ее были сильно повреждены временем. После сложной реставрационной работы выяснилось, что отсутствует начало песни и, быть может, конец, не хватает нескольких страниц в середине, а из сотни сохранившихся стихов полноценными оказались лишь десятка три большей частью разрозненных строк.

При таких обстоятельствах трудно делать какие-либо категорические выводы. Поскольку в найденной рукописи передается разговор сына, отправляющегося на службу к эзэну (господину), и матери, высказывающей сыну свои наставления и благопожелания, можно утверждать, что эта песня принадлежит к числу диалогических.

Установив же жанровые особенности этого произведения, можно прийти к заключению, что диалогические песни в XII—XIII вв. существовали, некоторые из них порой записывались грамотными людьми, любителями родной поэзии. Сама рукопись на бересте относится к концу XIII или началу XIV в., песня же была сложена в еще более отдаленные времена.

Как известно, диалогические песни бывают различными, рассматривается же здесь принадлежность к числу лирических. Свиде-

⁴⁰ Уварова Г. Современный монгольский театр. М.—Л., 1947, с. 194.

⁴¹ Дамдинсүрэн Ц. Монгол уран зохиолын дээж зуун билиг оршивой. Улаанбаатар, 1959, 28—29-р тал.

тельств этому в ее тексте достаточно: теплым лиризмом проникнуты все строки этой старинной песни. В различных фрагментах рукописи встречаются обычные для народных песен ласкательные эпитеты в обращениях матери к сыну и сына к матери. В одной из своих немногих реплик сын тепло отзывается о родных местах. Большая часть текста занята благопожеланиями и наставлениями матери, пронизанными заботой о сыне. В конце некоторых своих реплик она называет его то прекрасным кобчиком, то прекрасным балабаном. В заключительной части рукописи мать высказывает намерение сделать волосы сына на голове и волосики на груди золотыми. В строках, предпосланных одной из реплик сына, он назван соловушкой.

По сохранившимся строкам рукописи можно установить связь этой песни с устным народным поэтическим творчеством отдаленных эпох. О такой связи прежде всего свидетельствует ее лиризм, подобный которому в произведениях средневековой литературы трудно обнаружить даже в тех случаях, когда авторы их находились под влиянием фольклора.

Характерны в этом отношении материнские напутствия и наставления. Нечто в этом роде встречается в сценах былинного эпоса монгольских народов, которые показывают выступление богатыря в поход. О народности этой песни свидетельствует сама ситуация, герои — представители простых людей, их чувства и переживания, вполне естественные при таких условиях, поэтика произведения, народно-поэтический строй языка.

Плохая сохранность рукописи затрудняет более подробный разбор этой песни. Предпринимались попытки восстановления стершихся строк и слов, но пока они были мало результативными, подавляющее большинство пробелов так и остается незаполненным.

В существовании в то время подобных же песен легко убедиться, обратившись к некоторым другим произведениям той же эпохи. Одним из доказательств этого может служить «Легенда о разгроме трех сотен тайчуудов», о которой уже говорилось в связи с разбором величальных песен.

Вся легенда состоит как из прозаических, так и стихотворных фрагментов. Последние в большей части являются диалогами, которые начинаются сразу после завязки и с небольшими перерывами продолжаются до конца произведения. Сначала хан спрашивает своих бойцов, как они будут действовать, если враг нападет. Каждый из шести сайдов заявляет о своей готовности сражаться. Заканчивается этот разговор репликой хана, адресованной Шиги-Хутугу: «Правдив мой сон или нет — узнай»⁴². Затем следует короткий диалог Боорчу с тайчуудами.

После боя Чингисхан воздает хвалы своим доблестным сайдам. Последнее место в этой серии занимает магтал в честь Боорчу, с которым хан подружился в юности. Из всех магталов этот отли-

⁴² Дамдинсүрэн Ц. Монгол уран зохиолын дээж., 32-р тал.

чается наибольшим размером. Боорчу ответил хану столь же пространственным магталом. Причем магталы, как уже говорилось, и Боорчу, и ханом пелись.

В «Алтан товч» Лувсанданзана имеется описание пира на берегу р. Керулен⁴³. Это произведение сюжетом и композицией напоминает предыдущее. И здесь хан воздает хвалы сподвижникам, а последние — хану. Правда, в легенде хан произнес шесть магталов подряд и только после того последовал единственный магтал в его честь. У Лувсанданзана же на каждый магтал он тут же получал ответный. Интересны заключительные строки, гласящие, что произнесенные на пиру магталы стали «седельной песней» («эмээлийн дуу»).

Косвенным доказательством существования диалогических песен в эпоху, предшествовавшую зарождению литературы монголоязычных народов, может служить и «Мудрая беседа мальчика-сироты с девятью орлюками Чингисхана»⁴⁴. Произведение имеет форму диалога. Сначала обмениваются орлюки, а затем в спор вступает мальчик-сирота. Когда на него обрушился один из участников пира, хан взял мальчика под защиту.

Вероятно, это произведение относится к XIII в., выведены в нем известные деятели ранней монгольской империи, но создано оно с использованием традиций и напоминает своей формой народные диалогические песни.

Стоит в этой связи обратиться к «Легенде об Аргасун-хурчи» и некоторым разделам «Сокровенного сказания монголов». Подобно легенде о разгроме тайчуудов, в повествовании об Аргасун-хурчи проза чередуется со стихами, которые используются для передачи высказываний персонажей. Последовательно приводится иносказательная речь главного героя и разъяснения этих иносказаний ханом, обмен репликами этого же персонажа с ханшей, обращение двух орлюков к хану и разговор последнего с Аргасун-хурчи.

«Сокровенное сказание» ближе многих других произведений ранней литературы стоит к древней поэзии. Герои его, желая что-то сказать, довольно часто прибегают к декламации. Подсчитано, что треть «Сокровенного сказания» изложена стихами. Встречаются места и диалоги, которым придана стихотворная форма. Можно сослаться хотя бы на обмен репликами Оэлун-экэ, захваченной Есугэй-Баатаром с Даритай Отчигином (§ 50) и Хадан-Далдурхана с Ачиг-Шируном (§ 174).

Еще больший интерес представляет разговор Джамухи-сэчэна с Таян-ханом перед разгромом найманов (§ 195) и сцена совещания по поводу престолонаследия (§ 254—255).

Такие разговоры часто велись и в связи с какими-нибудь крупными, порой трагическими событиями. Полны драматизма последние дни жизни Джамухи-сэчэна, выданного его же вассалами Чин-

⁴³ Алтан товч., 102—109-р тал.

⁴⁴ Там же, 127—130-р тал.

гисхану. В эти дни состоялись переговоры двух бывших побратимов (§ 200 и 201), пути которых так быстро разошлись. Сам же обреченный не пожелал восстановления былых отношений с побратимом, хотя последний и делал такого рода предложения.

Естественно, не все стороны жизни древних монголов попадали в поле зрения писателей, закладывавших основы монгольской литературы, и европейских путешественников. У последних, правда, был широкий круг интересов, они стремились получить максимум информации о незнакомом им народе, но почти на каждом шагу сталкивались с языковым барьером. К тому же их жизнь в ставках монгольских правителей разных рангов строго регламентировалась, часто они были лишены возможности поступать по собственному усмотрению, заводить знакомства и т. п.

Монгольские же авторы мало интересовались повседневным бытом простого скотовода или рядового воина. Впрочем, и в устных родословных, которыми пользовались составители «Сокровенного сказания», сообщалось лишь о том, что выходило за пределы повседневности. Разумеется, силу традиций нельзя недооценивать, первые монгольские литераторы вынуждены были опираться на имеющееся поэтическое наследие.

Известно, например, что в современном песенном репертуаре различных монголоязычных народов видное место занимают колыбельные песни, однако в названных выше источниках какие-либо указания о древнем состоянии этого жанра отсутствуют. Трудно допустить, что в те отдаленные времена не было колыбельных песен, звучали они тогда, конечно, так же часто, как и в наше время. Но авторов эта сторона быта древних монголов мало интересовала.

В таком же положении оказались и свадебные песни. Составители «Сокровенного сказания» ограничивались лишь совсем краткими упоминаниями о том, при каких обстоятельствах тот или иной персонаж получал невесту.

Заключение браков в древности сопровождалось отправлением каких-то обрядов, о которых, однако, составители «Сокровенного сказания» мало говорят. Только в одном месте этого сочинения упоминается специфический монгольский обряд.

Чингисхан решил женить своего сына на сестре керейтского Сангума. Последний первоначально к такому предложению отнесся резко отрицательно. Но однажды, желая заманить хана в ловушку, Сангум послал стороне жениха такое приглашение: «Чаурбеки отдадим, приезжайте есть горло» (§ 168). Как объясняет там же Ц. Дамдинсурэн, обычай поедания женихом и невестой мяса этой части барана существовал у монголов до самого последнего времени.

В этом параграфе «Сокровенного сказания» все ограничивается краткими упоминаниями одного из брачных обрядов. Лишь в § 64 приводится монолог Дай-сэчэна, будущего тестя Тэмуджина, который принято считать хонгирадской сватальной песней. Созда-

тели ее утверждают, что хонгирады не нападают на других, а поставляют красивых девушек-невест высокопоставленным лицам. Так гласит первая часть песни, то же самое повторяется и в заключительной части ее:

С другими народами не воюем,
своих дочерей-красавиц усаживаем
в запряженный сивым верблюдом
возок с сидением,
быстро гоним его.
Девушки становятся подругами
занимающих высокое место.

Затем Дай-сэчэн показал свою дочь гостям, Бортэ понравилась Есугэй-Баатару, и сватовство состоялось.

По всей вероятности, подобную песню могли бы исполнить и представители других родов, ибо и у них, конечно, красавицы встречались. Пришлась же по душе Есугэй-Баатару олхонудка Оэлун, его сыну понравились мэркитка Хулан-хатун, татарки сестры Есуй и Есугэн. До того хан собирался сватать сыну уже упоминавшуюся сестру керентского Сангума. Возможно, и представители этих и других родов воспевали своих красавиц.

Так выглядело в древности сватовство, видимо, и в других родах. После сватовства переходили, очевидно, к совершению брачного обряда, который сопровождался исполнением песен. Были среди них, надо полагать, и специфически свадебные песни, и песни, которые пели во время пиров вообще.

Некоторое представление о древних свадебных песнях можно составить, обратившись к современному песенному репертуару монголоязычных народов. Монгольские фольклористы уже в наше время зафиксировали несколько циклов песен, которые распеваются во время свадебных торжеств в различных местах страны. Многие из них свидетельствуют о древности традиций поэтического творчества в этой области⁴⁵.

Разумеется, песен типа «Большой храм» («Их дуган»), «Шакьямуни» («Шагжмаань»), «Шакьямуни-бурхан», «Бурхан-багш», «Три ламаитских драгоценности» (Лам һурван эрдэнэ) в те времена монголы не могли знать, такие песни были сложены не раньше XVII в. А песни, подобные современным песням «Серый ястреб» («Эр бор харцга»), «Лето» («Зуны цаг»), «Летняя мурава» («Зуны цагийн зулэг») могли распеваться и в очень отдаленные времена.

Читались во время свадебных церемоний и традиционные йорялы. В первой половине XIX в. Доржи Банзарову попала рукопись «Молитва огню», в которой, по его мнению, «старое, подлинное резко отличается от нового, поддельного. Она содержит в себе молитву, которую читают во время свадьбы, когда молодые поклоняются огню в юрте родителей жениха».

⁴⁵ Сампилдэндэв Х. Хурим найрын дуу.— Аман зохиолын судлал, Улаанбаатар, 1975, 29—95-р тал.

Приведенному Д. Банзаровым в русском переводе тексту молитвы действительно присущи черты многих произведений этого жанра, архаичность ее явственно ощущается. Начинается она таким обращением к божеству:

Мать Ут, царица огня,
сотворенная из дерева ильма,
растущего на вершинах
Хангай-хана и Бурхату-хана.
Ты, которая зародилась
при отделении неба от земли,
произошла от стопы матери Этугэн
и создана царем тэнгриев.
Мать Ут,
костей отец — твердая сталь;
мать — камень,
предки — ильмовые деревья;
которой блеск достигает неба
и проникает в землю⁴⁶.

Имели в древние времена распространение и песни-плачи. Один из наиболее интересных примеров этого жанра приводится в «Сокровенном сказании монголов», приписываемой Оэлун. Когда эту женщину Есугэй-Баатар отнял у ее мужа, она плакала и причитала:

Мой муж Чилэду,
с развеваемыми ветром волосами,
с пустым желудком,
как мучается он в степи. (§ 56)

Тут же сообщается, что эта женщина, разлученная с мужем, плакала и причитала очень громко:

Река Онон волновалась,
деревья в лесу колыхались...

Надо думать, здесь приведены только первые стихи ее плача, а дальше она причитала о том же, но, как это наблюдается во многих народных песнях, иными словами.

Еще подобных плачей составители «Сокровенного сказания» не приводят, нет их и в других источниках. Тем не менее ситуацию, в которой оказалась Оэлун, можно считать вполне типичной для тех времен. Видимо, и подобные плачи были тогда явлением типичным.

Нотки сожаления звучат и в реплике матери Бэлгутэя, оказавшейся в мэркитском плену. Ван-хан, Джамуха-сэчэн и Тэмуджин напали на обидчиков последнего. Бортэ они легко нашли, а мать Бэлгутэя побежала в лес, заявив окружающим:

Любимые сыновья мои
достигли ханского ранга,
я же здесь
нахожусь в подчинении
у скверного простолюдина.
Как смотреть
в лицо ханов-сыновей. (§ 112)

⁴⁶ Банзаров Доржи. Собрание сочинений. М., 1955, с. 75.

Известны плачи и иного характера, в первой монгольской летописи их несколько больше. У монгольских ученых такие произведения получили название «гэмшиль» (раскаяние, сожаление): У Ван-хана керентского все время были хорошие отношения с Тэмуджином, но под влиянием Джамухи-Сэчэна и других у них начался разлад. Когда Тэмуджин обратился к Ван-хану, своему названному отцу, с упреками, последний заявил:

Ах, какая жалость.
Отделился от хорошего сына,
прекрасную державу опозорил.
Разлучился с превосходным сыном,
раздор учинил я (§ 178).

Примерно к этому же времени относится и гэмшиль мэркитского Чилгэр-беки (§ 111), которому после нападения мэркитов на семейство Оэлун-экэ досталась Бортэ-уджин, супруга Тэмуджина. О том, что в «Сокровенном сказании» приводится действительно гэмшиль, свидетельствуют слова, предпосланные высказыванию этого персонажа: «гэмшини өгүүлрүүн» (говорил раскаяваясь или сожалея).

В разных вариантах высказывает Чилгэр-беки сожаление о том, что покусился на знатную даму и навлек тем самым беду на свою голову и на всех мэркитов вообще. А теперь не знает, где найти себе убежище:

Куда мне деться?
Пробираться ли в темное ущелье,
Скрыться ли между скалами? (§ 111)

Сожаления по поводу случившегося с ним и со всеми мэркитами чередуются в высказываниях Чилгэр-беки с порицанием своего поведения. Он говорит о своей заносчивости, употребляет в свой адрес нелестные эпитеты, приводит такого же рода сравнения. Скверной вороне, говорит он о себе, пристало клевать всякую дрянь, а она захотела гусятины. Ниже Чилгэр-беки уподобляет себя птице-мышелову, которая обречена питаться мелкими грызунами, но собралась лакомиться мясом гусей-лебедей. Свою жизнь он сравнивает с кусочком скотского помета.

На столь непочтительное отношение Чилгэр-беки к своей особе первым обратил внимание С. А. Козин. Соответствующие высказывания этого мэркита дали ему основания отнести гэмшиль Чилгэр-беки к числу сатирических песенок⁴⁷.

Сатирическое начало здесь безусловно имеется, тем не менее оно не вступает в противоречие с жанровыми особенностями рассматриваемого произведения. Если привлечь к исследованию некоторые другие песни жанра гэмшиль, легко убедиться, что сатира в них, в большей или меньшей степени, всегда присутствует.

Так, Тогон-Тэмур-хан, изгнанный из Китая, скорбя об утрате трона, о своем позоре, сравнивает себя с теленком, оставшимся на

⁴⁷ К о з и н С. А. Сокровенное сказание. М., 1941, с. 34.

покинутом стойбище. Имея в виду последнего императора юаньской династии, нельзя не признать, что сравнение его с глупым и беспомощным теленком звучит вполне сатирически⁴⁸.

И в публикации А. М. Позднеева⁴⁹ приводится песня жанра гэмшил. Относится она к более позднему времени, поэтому в ней высказываются сожаления иного порядка. Герой ее говорит о своих грубых воззрениях и грубом сердце, о недостаточной набожности, лени и вздорности, не боится называть себя еретиком. Последнее заявление особенно интересно, поскольку сделано человеком, истово верующим.

Очевидно, в момент сильного раскаяния возможны различные выражения, из которых одни выглядят более, другие менее сдержанными. Наименее сдержанным в этом отношении оказался гэмшил Чилгэр-беки, мало заботившегося о выборе выражений. Тогон-Тэмур-хан же так далеко не заходил, сила его раскаяния подчеркивалась повторением заявления о понесенной им большой утрате и об опозоренном имени.

У калмыков сохранилась интересная и во многом оригинальная песня-плач, мало похожая на предыдущие. Сложена она, правда, в самом начале второй половины XVII в., можно, однако, допустить, что подобные произведения бытовали у калмыков и в более древние времена. Здесь, как и в гэмшеле Тогон-Тэмур-хана, выражается сожаление о большой утрате, но иного рода.

Песня передает горе несчастного отца, потерявшего хорошего сына, отважного воина, безупречного, по мнению Габан-Шараба, человека, умерщвленного мачехой. Эта трогательная песня, хорошо звучащая на калмыцком языке, трудно поддается переводу:

Падет верблюд, верблюжонком восстанавливается (стадо).
О, мой Галдама, тебя невозможно возродить!
Падет баран, ягненком восстанавливается (отара).
О, мой Галдама, тебя невозможно возродить!
Падет бык, теленком восстанавливается (стадо).
О, мой Галдама, тебя невозможно возродить!
Падет жеребец, жеребенком восстанавливается (табун).
О, мой Галдама, тебя невозможно возродить!
Мать состарилась и стала старухой,
Крутой яр обрушился и стал песком.
О, мой Галдама, тебя невозможно возродить!
Гак-эмчи лишился своей руки,
Цэцэн-хан лишился своего единственного.
О, мой Галдама, тебя невозможно возродить!⁵⁰

Так безвестные поэты калмыков передали большое горе отца, лишившегося любимого сына. Начало этой песни убедительно свидетельствует о возникновении ее в среде скотоводов-кочевников. Сильным было горе отца, его не утешало и суровое наказание

⁴⁸ Алтан товч, 168—169-р тал.

⁴⁹ Позднеев А. М. Образцы народной литературы монгольских племен, СПб., 1880, с. 131—132.

⁵⁰ Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе., с. 88—89.

Гак-эмчи (лекарь), другого участника злодеяния. Много раз повторяющаяся фраза, подобие рефрена, о том, что возрождение Галдамы невозможно, призвана подчеркнуть и сильное горе несчастного отца, и значительность утраты.

Описаний смертных случаев в ранних литературных источниках имеется достаточно, но о похоронных обрядах подробные сведения в них отсутствуют. Погибали в то время воины на поле боя, умирали люди и естественной смертью. В «Сокровенном сказании монголов» говорится о существовании в XII в. «ихсийн газар» — места захоронения степных аристократов (§ 70). Упоминается там и «тайлгын идээ» (жертвенная пища), которая употребляется не только при поминках, но, как свидетельствует Рашид-ад-дин, и при похоронах.

К сожалению, авторы «Сокровенного сказания» в этом параграфе ограничились лишь такими упоминаниями. Их интересовала ссора вдов Амбагай-хана с Оэлун-экэ и последующие события. Описание же подробностей хорошо им известного, конечно, обряда жертвоприношения предкам было бы при этом даже несколько неуместным.

Дополнительные данные имеются в рассказе авторов «Сокровенного сказания монголов» о последних днях Ван-хана керейтского. Скитавшийся хан был убит найманским караулом. Считая погибшего представителем древнего рода великих ханов, жена Таян-хана найманского распорядилась привезти его голову. Когда голову убитого привезли, ее поместили на белой кошме и приступили к церемонии.

Надо думать, действия тут, как и при отправлении других обрядов, сопровождались художественным словом. Интересно упоминание игры на хууре (смычковый музыкальный инструмент) во время жертвоприношения и угощения (§ 189). Инструментальная музыка зародилась позже, в древности же игра на хууре сопровождалась исполнением песен. Произносились, вероятно, и йорялы, и магталы.

Соблюдался ли этот обряд во всех подобных случаях, сказать трудно. Возможно, такие почести воздавались лишь павшим вождям. Любопытно сообщение авторов «Сокровенного сказания» о Токта-беки мэркитском. В бою он был сражен шальной стрелой. Не имея времени для похорон, сыновья отрезали голову покойного отца и увезли ее с собой (§ 198). Очевидно, позже был совершен обряд, подобный описанному выше.

Не всегда, впрочем, обстоятельства были против людей, случилось порой совершать захоронение подобающим образом. Похороны воинов, умерших от ран, сопровождались жертвоприношениями и песнопениями. В самом начале воздавались усопшим хвалы в таких выражениях:

С крупными белыми зубами,
с крепкими стальными сердцами,
с солнечным сиянием вокруг,

с ясными карими глазами,
отважные из отважных,
великой отваги мужи!

Примерно то же самое повторяется и в последующих трех фрагментах, ниже следуют такие стихи:

Отправились, как возвращающиеся ястребы,
вернулись на широкую родину свою,
стали онгонами — хранителями юрт своих,
паря в полете, на белом шелке
стали иконами-образами, герои наши!⁵¹

Следующий за этим фрагмент представляется вариантом приведенного выше. В заключительных же строках песни речь идет о жертвоприношении. Сообщив, что павшим подносят вино, приглашают их покушать густого и отведать жидкого. После такого приглашения высказываются просьбы. Участники церемонии хотят, чтобы духи умерших устрашали врагов и оказывали покровительство оставшимся в живых.

К сожалению, эта интересная песня, являющаяся чуть ли не единственным образцом такого жанра, осталась без необходимой документации, нет также точных данных о ее бытовании. Тем не менее традиционность песни очевидна, очевидна и принадлежность ее к фольклору.

Разумеется, древние монголы хоронили не только павших воинов, похоронные обряды совершались в обычной обстановке. В «Сокровенном сказании» об этом не сказано, но одному из европейских путешественников довелось наблюдать такие похороны. Быть может, и другим приходилось присутствовать при совершении подобного рода церемониала, однако поведал об этом только Г. Рубрук.

В отчете о поездке в Монголию он писал: «Когда кто-нибудь умирает, они скорбят, издавая сильные вопли»⁵². К сожалению, автор не сообщает, кто же именно издавал вопли и что это были за вопли. Если это делали близкие умершего, то раздавались, по всей вероятности, обычные при таких условиях вопли и стенания.

Одну такую картину приводит Рашид-ад-дин. Подобранныго у дороги младенца назвали Шиги-Хутугу и поручили попечению ханши. Бортэ-уджин «воспитала его, как родного сына, с полным почетом и честью в своем семействе... Когда Бортэ-уджин скончалась, он бил руками по ее могиле, кричал и рыдал над нею: «О, сайн эх минь!»⁵³.

Но вопли могли исходить и от других лиц, не связанных родственными или дружественными узами с усопшим. Можно допустить, что в те времена были специальные вопленицы, готовые выступать на любых похоронах. В таких случаях вопли, похожие на те, которые слышал Г. Рубрук, имели определенную форму и

⁵¹ Ринчен Б. «Принцесса» и другие новеллы. М., 1972, с. 42—43.

⁵² Путешествие в восточные страны., с. 102.

⁵³ Рашид-ад-дин. Сборник летописей., т. 1, кн. 1, с. 107.

смысл. Русские вопленицы выступали не только на похоронах, но в более поздние времена и на концертах. Таким было выступление 98-летней А. А. Федосовой, одной из воплениц, которое с присутствующей ему силой и выразительностью описал А. М. Горький. Начал он свое сообщение такими словами: «Давно я не переживал ничего подобного»⁵⁴. Были потрясены и многие другие слушатели.

Возможно, у монголоязычных народов воплениц как таковых в те времена и не было, но соответствующие произведения, пользовавшиеся популярностью в народной среде, имелись. Воспроизводят же плач Оэлун-уджин, например, авторы разных исторических сочинений. Имея подобные популярные произведения, каждый желающий мог воспользоваться ими.

Время, когда назревал переход от древнего устного поэтического творчества к средневековой литературе, было бурным, заполненным походами и боями. Все мужчины тогда являлись воинами (приходилось иной раз и мирным людям укрываться в стане воинов). Естественно, жизнь воинов, их думы, чувства, переживания не могли не найти отражения в произведениях народной поэзии. В ту эпоху были, видимо, и песни, которые распевали воины в различных условиях.

Соответствующие данные, хотя в разной степени конкретности, в литературных источниках обнаружить можно. Марко Поло писал, что ему понравилось пение монголов. Похвала его относилась именно к тем песням, которые распевали воины перед боем. О самих же песнях, рассказывая про одно из сражений, он сообщал: «У татар вот такой обычай: когда их приведут и расставят биться, пока не прозвучит накар начальника, они не начинают брани и все то время играют на инструментах и поют; вот поэтому-то обе стороны так много играли и пели»⁵⁵.

В другом месте Марко Поло сообщает такие подробности: «Поют они и тихо играют на двухструнных инструментах; поют, играют и веселятся, поджидая схватку»⁵⁶.

В данном высказывании автора интересны упоминания двухструнных инструментов (вероятно, хуур) и сообщение о том, что воины играли тихо. Но трудно поверить, что воины при этом веселились, ибо обстановка была не очень подходящей для веселья и развлечений. Поскольку они играли тихо, можно заключить, что и пели они тихо, пелись при этом песни лирические, душевные, более соответствующие обстановке и настроениям воинов, а не плясовые, шуточные и т. п.

В бой же монголы шли, по-видимому, с другими песнями, о чем свидетельствует Марко Поло: «Снарядились обе стороны и оставалось только схватиться; слышались тут многие инструменты, многие трубы и громкое пение»⁵⁷. В такой момент пелись, видимо,

⁵⁴ Горький А. М. О литературе. М., 1953, с. 15.

⁵⁵ Книга Марко Поло., с. 101.

⁵⁶ Там же, с. 213.

⁵⁷ Там же, с. 101.

воинские песни, призванные воодушевить готовящихся к сражению, породить у них наступательный порыв. Конечно, естественным при подобных обстоятельствах представляется громкое пение.

В цитированных местах книги Марко Поло говорится о наказе, т. е. большом барабане, который был в распоряжении военачальника. Удары в барабан служили не только сигналом к началу боя, но и говорили о готовности войска к походу. Приготовившись к походу, Джамуха известил Ван-хана и Тэмуджина:

Принес я жертву бунчуку,
видному издалека,
Ударил в свой барабан грохочущий,
покрытый кожами черных быков. (§ 106)

Упоминание жертвоприношения бунчуку перед боем представляет интерес. Как известно, при совершении этого обряда читались стихи жанров тахил и сацаль. Эпизод с обрядом жертвоприношения бунчуку имеется в ойратской повести о поражении Убаши-хунтайджи. Этот герой, предвидя близкую схватку с ойратами, распорядился о принесении жертвы бунчуку, но среди его воинов никто не мог произнести необходимый в таких случаях йорял. Вызвался сделать это пленный мальчик-ойрат:

Хозяином бунчука я стал,
Какой же йорял бунчуку произнести?
— Мальчик, произнеси хороший йорял.
— Я скажу хороший йорял,
вы же хорошо слушайте⁵⁸.

Однако этот маленький пленник произнес ойрял, суливший Убаши-хунтайджи мало хорошего, но содержащий самые добрые пожелания ойратам. И пророчества его сбылись в полной мере.

Джамуха извещал своих союзников, что надел воинские доспехи, изготовил к бою стрелы, взял твердое копье и с многочисленным войском отправился на темно-гнедом коне, чтобы биться с мэркитами. Примерно то же самое повторяется и во второй половине его послания. То, что говорил Джамуха о готовности к бою, мог сказать любой воин тех времен. Видимо, иногда в такой форме и высказывались они, как свидетельствует одна из калмыцких песен о Галдаме:

Галдама в доспехах (находится) у дверей ханов.
Оседланный конь его Хонхолзур в пещере.
Колчан его со стрелами у пояса,
сыновья ханов следуют за ним.
О, наш Галдама!⁵⁹

В этом куплете песни о Галдаме, как и в послании Джамухи, речь идет о доспехах, оружии, боевом коне и о тех, кто шел за главным героем, об их постоянной готовности к бою. Следующий куплет песни имеет уже другой характер.

⁵⁸ Монгол уран зохиолын дээж., 54-р тал.

⁵⁹ Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе., с. 83.

Галдама был, видимо, прославленным воином. Уже в 17-летнем возрасте он сразил Янгир-хана, закаленного и многоопытного противника. Любопытно, что у ойратов зафиксирована песня о Галдаме⁶⁰, перекликающаяся с калмыцкой. И он был отважным воином. В этой публикации приводятся песни о Шуно⁶¹, который объявляется перерождением Галдамы.

Возможно, в одной из речей Бэлгутэя нашла отражение какая-то воинская песня. Узнав, что найманы намерены «отобрать колчаны» у монголов, последние устроили совещание. Многие, ссылаясь на плохое состояние коней, предлагали повременить с началом военных действий. Иного мнения придерживался Отчигин, согласен с ним был и Бэлгутэй, заявивший:

Если, будучи живым,
лишишься колчана своего золотого,
зачем же жить?
С луком и стрелами в руках,
с колчаном под головой
сложить свои кости в стену —
бывает ли для мужа
более почетная смерть? (§ 190)

А далее он говорил о кичливости найманов, обусловленной обширностью их кочевий, многочисленностью населения и большим количеством скота, говорил и о преимуществах внезапного нападения, сулящего победу и богатую добычу. Контрастность обеих частей его речи очевидна. Цитированные строки выглядят чем-то сложившимся, отшлифованным, пригодным для характеристики воинской доблести вообще, как бы одним из разделов неписаного морального кодекса воина. Вторая же часть высказывания Бэлгутэя отличается конкретностью, в ней говорится о вполне определенных обстоятельствах, известном историческом факте.

Несмотря на скудость материалов, можно все же установить, что ко времени создания самых первых произведений средневековой литературы далекие предки современных монгольских народов сложили большое количество самых разнообразных песен. Они исполнялись при сватовстве и совершении брачных обрядов, на пирах и по случаю различных торжеств, в дни радости и печали, в мирных условиях и в боевой обстановке. Из сказанного выше следует, что песенная поэзия монгольских народов к началу XIII в. приобрела четкие жанровые формы, явившиеся результатом длительной эволюции песенного творчества.

* * *

Видное место в древней поэзии занимали малые формы афористической поэзии. О состоянии поэтического творчества предков современных монголоязычных народов в этой области позволяет

⁶⁰ Владимирцов Б. Я. Образцы монгольской народной словесности., с. 55.

⁶¹ Там же, с. 28, 38, 46.

составить общее представление все то же «Сокровенное сказание монголов», на страницах которого можно найти несколько десятков пословиц и поговорок. Образцы древней афористической поэзии встречаются и в некоторых литературных произведениях, относящихся ко времени возникновения «Сокровенного сказания», а также в различных фольклорных сборниках. Можно использовать и материалы «Сборника летописей» Рашид-ад-дина.

Ознакомившись с этими источниками, легко установить, что меткие афоризмы, отличающиеся совершенством формы, образностью, выразительностью, издавна высоко ценились в народной среде. Народное устное поэтическое творчество в этой области интенсивно развивалось, о чем свидетельствует наличие у монголоязычных народов несметного количества самых разнообразных афоризмов. В публикации Ж. Дашдорж и Г. Рэнчинсамбуу⁶², например, приведено около 6 тысяч пословиц и поговорок. Встречаются среди них и триады с катернами. О том, как высоко народ ценил такого рода афоризмы, очень хорошо сказано в одной из калмыцких пословиц:

Украшение человека — речь,
Украшение речи — пословица⁶³.

Вообще у калмыков имеется целая серия пословиц, тематически связанных с предыдущей. Они глубоко убеждены, что «лучшее из слов — пословица». По мнению калмыков, пословицы обладают многими достоинствами, об одном из которых говорится: «В пословице нет лжи». Однако значимость пословиц этим не ограничивается. В этой же публикации приводится такой афоризм: «Пословица бессмертна».

Ценились такие жемчужины устного народного поэтического творчества и за то, что они, по мнению калмыков, «ум черпают из пословиц». Пользовались всегда уважением люди, отличавшиеся красноречием, о чем свидетельствует такая калмыцкая пословица:

Красноречивый — впереди,
Некрасноречивый — позади⁶⁴.

Все эти народные афоризмы содержатся в одной из современных публикаций, но они отражают и взгляды древних монголов на этот счет.

Рашид-ад-дин довольно часто говорит о людях, отличавшихся красноречием. Они умели говорить красиво и убедительно, имели обыкновение украшать речь яркими, образными афоризмами. Он ссылаясь, например, на речь Мутукуи-Сэчэна, произнесенную при решении вопроса о преемнике Амбагай-хана — жертве коварства татар. Обращаясь к вождям тайчуудов, он говорил: «Если вы договоритесь друг с другом и объединитесь, все дела ваши и люди

⁶² Д а ш д о р ж Ж., Рэнчинсамбуу Г. Монгол цэцэн угийн далай. Улаанбаатар, 1964.

⁶³ Хальмг улгурмуд. Сост.: Б. Оконов. Элст, 1974, х. 4.

⁶⁴ К о т в и ч В. Л. Калмыцкие загадки и пословицы. Элста, 1972, с. 79.

будут по вашему желанию. Если же вы не объединитесь, то (внутренние) разлады и непорядки всякого рода (в делах) найдут путь к вашему улусу»⁶⁵. Прочитав эти слова, Рашид-ад-дин добавил: «И по этому поводу произнес (еще) много рифмованных изречений, пословиц и наставлений». А пословиц, подходящих к случаю, в его распоряжении было достаточно. Он мог бы привести изречение из «Сокровенного сказания», гласящее:

Глубокая вода — опасность,
Множество людей — сила (§ 277).

Убедительно звучал бы и афоризм старушки Айма-джин, имеющийся в «Алтан товч» Лувсанданзана:

Взойдут два солнца,
воду в колодце высушат.
Воцарятся два хана,
Весь народ погубят⁶⁶.

Уместна была бы при подобном разговоре калмыцкая пословица, известная и другим монголам:

Двадцать недружных людей — глиняная крепость,
Два дружных человека — железная крепость.

Впрочем, у нас нет данных о времени сложения этой пословицы. Она встречается в одном из сургаалов и, возможно, в народную среду проникла из литературы.

Сообщает Рашид-ад-дин также о мудром старике-баяуде, который принадлежал к числу древних златоустов. Имеются такие же сведения и в других местах «Сборника летописей», но высказывания мудрецов древности не приводятся. Впрочем, такие речи имеются в «Сокровенном сказании монголов», приписываются они Оэ-лун-экэ, Хох-Чосу, а у Лувсанданзана — Чирхе-овгену. Для таких триад характерна афористичность формы. Видимо, в них больше всего ценились выразительность и лапидарность. Так, в одной из монгольских пословиц говорится:

От многих слов нет прибыли,
От одного слова нет убытка.

Такое мнение разделялось, надо думать, многими. Две калмыцкие пословицы как бы вторят предыдущей:

Много говорить — назойливость,
Мало говорить — мудрость.
Из многих слов — лучше немногие,
Из немногих слов — лучше короткие.

Приведенные выше высказывания Рашид-ад-дина представляют для исследователя большой интерес. Жаль только, что он, констатируя наличие в древности афоризмов, не приводит их образцов. Приходится поэтому больше говорить о пословицах и поговорках, содержащихся в «Сокровенном сказании». В этом источнике,

⁶⁵ Рашид-ад-дин. Сборник летописей., т. 1, кн. 2, с. 45.

⁶⁶ Алтан товч., с. 140.

конечно, немало афоризмов, но изречения, на которые ссылается Рашид-ад-дин, помогли бы составить более четкое представление о состоянии афористической поэзии монголоязычных народов в XII—XIII вв. и в более раннее время.

Персонажи «Сокровенного сказания» монголов, как и «Сборника летописей» часто прибегают к пословицам и поговоркам, употребляя их по самым различным поводам. Иной раз чингисиды и близкие им люди, желая вразумить кого-либо, прибегали к пространным увещаниям или наставлениям, имеющим афористическую форму. Даритай-Отчигин уговаривал разлученную с мужем-мэркитом Оэлун прекратить стенания (§ 56). Позже уже сама Оэлун, отчитывая своих сыновей, совершивших братоубийство, сравнивала их с голодными волками, с львом, глотающим все живое, и даже с чудовищем-мангасом (§ 78).

Несколько позже столь же строго она отчитала Чингисхана, собиравшегося убить своего родного брата Хасара. Интересна с этой точки зрения и речь Хох-Чоса, пытавшегося образумить двух старших сыновей Чингисхана и отчитать Чагадай, оскорбившего свою мать (§ 254). В «Алтан товч» Лувсанданзана Чирхе-овген подобным образом уговаривает лишившегося отца Тэмуджина не предаваться горю, а приступить к исполнению государственных дел⁶⁷.

Приводятся в «Сокровенном сказании» и высказывания Чингисхана. Наиболее интересны наставления, которые он давал Субэздэю, отправляющемуся преследовать мэркитов (§ 199), и наставления дочери Алталун.

Поскольку искони считалось, что ум черпают из пословиц, попытаемся выяснить, чему же учили древние пословицы и поговорки, дошедшие до наших дней в письменном или устном виде. Знаменателен, пожалуй, тот факт, что на первых страницах «Сокровенного сказания» встречается такая очень характерная для монголов пословица:

Хорош человек с головой,
а шуба с воротом (§ 33).

Любопытно, что в таком примерно виде она сохранилась на протяжении многих столетий. Смысл ее хорошо объяснили составители «Сокровенного сказания». Бодончар, возвращаясь с братом домой, произнес эту пословицу, а потом пояснил, что род, по соседству с которым он некоторое время жил и гостеприимством которых пользовался, не имеет эзэна, у них нет различий между великими (ик) и малыми (бага), благородными (сайн) и чернью (муу), головой и ногами. Позже сыновья Алун-гуа предприняли поход и подчинили себе этот миролюбивый род.

Встречается эта пословица и в несколько иной, быть может более поздней, редакции:

⁶⁷ Алтан товч., с. 23.

У человека есть старший,
у шубы есть воротник.

Тот же мотив звучит и в некоторых других пословицах «Сокровенного сказания». Тулуй, согласившийся умереть вместо своего брата Огоодэя, говорил:

Выше тебя — старшие,
ниже тебя — младшие.

В другом месте «Сокровенного сказания» та же мысль выражена такими словами:

Почкам быть внизу,
мокроте быть в груди.

Примерно в таком же виде эта пословица приводится и в параграфе 104. Как явствует из примечания Ц. Дамдинсурэна, в параграфах 96 и 104 опять же речь идет о старших и младших, об их обычных взаимоотношениях.

Сколь сильны были такие представления, свидетельствует древняя пословица, приведенная Рашид-ад-дином: «Положив свою шапку на конец палки, (Бурэ) почтительно стоял и держал чашку. Чингисхан спросил: «Что ты делаешь и что это такое?» Он ответил: «Я — тангут, приведенное тобой дитя потока и разграбления, тоскую от одиночества. Я положил шапку на конец палки и говорю: «Из нас двоих пусть один будет старшим». А шапка по старшинству первая, так что я и служу (ей)»⁶⁸.

Шапка на палке — изобретение этого мальчика-тангута, а заявление его о старшинстве шапки не представляет собой чего-либо оригинального, оно встречается и в других источниках. Лувсанданзан сообщает, как Чингисхан однажды заявил, что выше его только шапка. Тут же он снял ее и, поместив на хойморе, поклонялся ей. Правда, летописец, заканчивая это сообщение, добавил, что хан в этот день выпил много водки⁶⁹.

Подобные сообщения различных источников перекликаются с некоторыми современными пословицами. Одна монгольская пословица гласит:

Двое идут —
один из них старший,
один идет —
шапка старшая⁷⁰.

Помещена она в современной публикации, но известна была, очевидно, и во времена создания «Современного сказания». Продолжением этого же ряда может служить и такая калмыцкая пословица.

Умер отец — старший брат отец,
умерла мать — старшая сестра мать.

⁶⁸ Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 1, с. 145.

⁶⁹ Алтан товч, с. 118—119.

⁷⁰ Монгол ардын аман зохиолын дээж, 8-р тал.

Пословица «У человека — голова, у шубы — ворот» применима и к взаимоотношениям в роде или семье, и к делам правления, как явствует из приведенного выше заявления Бодончара. Широкое распространение такого рода пословиц объясняется, видимо, их универсальностью.

Донесли до нашего времени упомянутые источники и некоторые пословицы и поговорки, касающиеся других сторон жизни семьи. Хох-Чос, урезонивая поссорившихся сыновей Чингисхана, говорил, каких усилий стоило родителям их воспитание. При этом, кроме многих других, использовал он и афоризмы о том, что родители «тянули их за ключицы — сделали мужами, тянули за шею — сделали людьми» и «довели до стремени седла». Последнее заявление интересно тем, что является составной частью популярной и в настоящее время пословицы:

Руками до тороков,
ногами до стремян.

Вполне понятна забота родителей о будущем своих детей, желание видеть их вполне приспособленными к труду. В приведенной здесь пословице речь идет о целях воспитания подрастающего поколения. Монгол, все время бывший одновременно и скотоводом и охотником, стремился вырастить своего сына хорошим наездником. Упоминание же тороков свидетельствует о желании видеть своего воспитанника удачливым добытчиком. Здесь уместно вспомнить упоминавшиеся выше заговоры, к которым прибегали в древности охотники. Наибольший интерес из них представляет заговор тороков.

Более близкое знакомство с материалами «Сокровенного сказания» убеждает, что в то время существовали пословицы и поговорки, применявшиеся в самых различных ситуациях. И если приведенные выше легко было сгруппировать по тематическому принципу, то с другими подобную операцию проделать трудно.

Когда Огоодэя провозглашали наследником престола, он был согласен занять в будущем место отца, но выразил при этом опасение, как бы в его роду не появился потомок, которого

Заверни в траву — корова есть не станет.
Обложи салом — собака есть не станет (§ 255).

Выслушав такие соображения сына, хан успокоил его, заявив, что среди чингисидов всегда найдется человек, способный управлять огромной империей. Эта пословица во времена создания «Сокровенного сказания» пользовалась, очевидно, популярностью, о чем свидетельствует то, что в несколько измененном виде она приводится и Рашид-ад-дином⁷¹. Как в «Сокровенном сказании», так и в «Сборнике летописей» чингисиды употребляли ее при решении вопроса о престолонаследии. При других обстоятельствах она употреблялась для характеристики никудышных, никчемных

⁷¹ Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. 1, кн. 1, с. 95.

людей. Таким изречением монголоязычные народы пользовались на протяжении многих столетий. Не забыто оно и в настоящее время, в чем легко убедиться, обратившись к современным публикациям пословиц и поговорок этих народов.

Разумеется, в иных случаях возникала необходимость не в отрицательной, а в положительной характеристике. Тогда в старину чаще употребляли такую пословицу:

С огоньком в глазах,
с блеском на челе.

Подобная характеристика не отличается, правда, особой конкретностью, тем не менее этот афоризм встречается в «Сокровенном сказании» несколько раз, довольно часто его можно обнаружить и в произведениях фольклора монгольских народов. Прибегают к этой пословице для характеристики своих героев даже современные монгольские писатели.

Ван-хану керентскому несколько раз случалось терять свои владения. Однажды он задался вопросом, кто же будет управлять ханством, когда он

Расстанется с войлочной юртой
и отправится на склон южной горы (§ 164).

Несколькими строками ниже он опять обращается к этому вопросу и снова спрашивает себя, кто же займет его место, когда он

Отдастся от юрты с ханами (боковыми решетками)
и отправится в «каменную юрту»

В обоих случаях этот незадачливый хан в рассуждениях о будущем своих владений воспользовался популярной народной пословицей, известной и в настоящее время. Особенно близка она престарелым, употребляющим ее наравне с другой, гласящей:

Прошлое отдалилось,
будущее приблизилось.

Жизнь древних монголов, как свидетельствуют «Сокровенное сказание» и «Сборник летописей», была заполнена разнообразными военными мероприятиями. В обоих этих произведениях говорится о военных приготовлениях враждующих сторон, об оценке ими обстановки, разработке планов предстоящих операций и т. п. Подобные условия не могли не вызвать к жизни соответствующие пословицы и поговорки.

Порвав с братьями, Бодончар отправился как бы в добровольную ссылку. Не зная, что его ждет впереди, какие опасности встретятся в пути, он говорит:

Если умирать — умру,
если жить — буду жить (§ 24).

Таким же образом могли рассуждать и воины, отправляющиеся в бой, исход которого мог оказаться для любого из них роковым. В других случаях воинам приходили на ум иные афоризмы.

Вспомним высказывания Бэлгутэя о бесцельности жизни воина, лишившегося оружия, и о славной смерти в степи с луком в руках и колчаном под головой.

Содержались призывы к решительным действиям и в некоторых других пословицах. При встрече с превосходящими силами противника воины говорили:

От многих — потерь много,
от немногих — потерь немного.

Вместе с тем древние воины считали необходимым трезво учитывать силу противника и соблюдать необходимую осторожность. Оэлун-экэ говаривала своим близким: «не думайте, что

Зловредный враг малочислен.
Ядовитая змея тонка»⁷²

До сих пор приводились образцы древней афористической поэзии, встречающейся в «Сокровенном сказании», но есть они и в других источниках. Рашид-ад-дин приводит разговор двух претендентов на баскакство, во время которого один из них, обращаясь к другому, произнес:

Мы — две бараньи головы,
в одном котле не поместимся⁷³.

Однако это не были собственные слова одного из участников описанной Рашид-ад-дином сцены. Просто автор «Сборника летописей» вложил в его уста пословицу, которая до сих пор существует в таком виде:

Две бараньих головы
в одном котле не уместятся.

Ситуации, подобные описанной Рашид-ад-дином, в те времена складывались довольно часто. В «Сборнике летописей» говорится о претендентах на баскакство, но иной раз яблоком раздора служил и ханский престол. Уверенно чувствовавшие себя ханы то и дело посягали на владения своих соседей. Имея в виду такую обстановку, древние и говорили о том, как плохо, когда появляются два солнца или когда воцаряются два хана.

К мысли о необходимости единовластия авторы ранних сочинений обращались часто. Интересы высказывания Мэнгэту-Сэчэна, который рассказал хану следующую притчу. Была прежде змея, имевшая тысячу голов и один хвост. Головы тянули в разные стороны, змея не могла двинуться с места и погибла под колесами телеги. Другая змея имела одну голову и тысячу хвостов. Хвосты послушно следовали за головой, змея сумела укрыться в норе и под колеса телеги не попала. Закончил свою речь Мэнгэту-сэчэн изъяснением согласия стать одним из хвостов хана и служить ему⁷⁴.

⁷² Алтан товч., с. 48.

⁷³ Рашид-ад-дин. Сборник летописей., т. 1, кн. 1, с. 142.

⁷⁴ Алтан товч., с. 118.

О древности такого представления имеются доказательства и в самом раннем из известных нам исторических и литературных памятников. Быстрое возвышение Тэмуджина сильно обеспокоило Таян-хана найманского, увидевшего в нем претендента на найманский престол. Составители «Сокровенного сказания» приписывали Таян-хану такую реплику: «Чтобы небо было более светлым, существуют солнце и луна, но как могут существовать на земле два хозяина?» (№ 189).

Можно обнаружить интересные афоризмы и в некоторых других произведениях ранней литературы монголов, относящихся примерно ко времени создания «Сокровенного сказания». Так персонажи «Повести о двух скакунах Чингисхана»⁷⁵ то и дело заводят разговоры на различные темы. Однажды младший скакун, обращаясь к старшему, употребил такую пословицу:

Мужчина радуется, лоб не треснет,
копь жиреет, шкура не лопнет.

Такая пословица встречается и в современных публикациях малых форм афористической поэзии монголоязычных народов. Причем сохранилась она до наших дней в неизменном виде и занимает подобающее ей место в длинном ряду разнообразных пословиц и поговорок о конях, их достоинствах, отношении к ним скотовода и т. п.

В том диалоге младшего и старшего скакунов, убежавших на чужбину от хозяина, имеется и такое изречение:

У хорошего человека друзей много,
у хорошего коня хозяев много.

И эта пословица хорошо известна в наше время. В «Беседе мальчика-сироты с девятью орлюками Чингисхана»⁷⁶, напоминающей диалогическую песню, описывается пир, во время которого возник спор между любителями выпить и трезвенниками. Один из спорящих сказал:

В рот водка входит золотым комаром,
а выходит взбешенным львом-слоном.

Сказано это было несколько сотен лет назад, но и до сих пор, если судить по публикациям произведений фольклора, в народной среде такая пословица имеет хождение.

Выше говорилось лишь о тех пословицах и поговорках древности, которые дошли до нас в неизменном или слегка измененном виде. Этот ряд можно пополнить народными афоризмами, не имеющими полной аналогии с современными пословицами, но перекликающимися с ними по содержанию. Как уже говорилось в «Сокровенном сказании» есть пословица, утверждающая, что множество людей — сила, глубокая вода — опасность. Она встре

⁷⁵ Дамдинсүрэн. Ц. Монгол уран зохиолын дээж зуун билиг орши-
вой., 60—73-р тал.

⁷⁶ Там же, 39—43-р тал.

чается в литературных источниках всего один раз, тем не менее в народной памяти она сохранилась. Просматривая газету «Унэн», можно обнаружить статью под заголовком «Сила многих — глубокое море». Не стоит большого труда установить, что автор ее воспользовался народной пословицей, напоминающей приведенную в «Сокровенном сказании».

Другие пословицы и поговорки древности дошли до нас, утратив одну из своих составных частей. Впрочем, можно ли говорить в таких случаях об утрате? Когда одна из пословиц теряла свой афоризм, она часто оказывалась включенной в другую. При создании новых пословиц и поговорок народные таланты чаще всего пользуются всем лучшим, что создано их предшественниками.

Интересную трансформацию претерпела, к примеру, приведенная выше пословица:

У хорошего человека друзей много,
у хорошего коня хозяев много.

Так говорил младший скакун старшему. Нечто подобное можно обнаружить и в современных публикациях:

У хорошего человека друзей много,
у хорошего коня расстояние близкое.

На первый взгляд может показаться, что от некоторой перестановки слов получилось нечто новое. В действительности же последняя строка относится к традиционным афоризмам. В том же месте реплики младшего скакуна имеется и выражение о хорошем коне, для которого путь близок. В речи того же персонажа «Повести о двух скакунах» употреблен и такой афоризм:

У многосемейного друзей много,
у одинокого господ много.

В таком виде это изречение хорошо известно монголам в настоящее время, однако в современных публикациях можно встретить его вариант:

У дневной пищи хозяев много,
у одинокого господ много⁷⁷.

Приведенные выше пословицы подтверждают справедливость утверждения народной мудрости о бессмертии пословиц и поговорок. Многие из них действительно не выходили из употребления в течение веков. Некоторые подвергались изменениям или служили материалом для сложения новых афоризмов. Часто поэтому их новизна бывает лишь кажущейся, при внимательном рассмотрении в них обнаруживаются знакомые по другим пословицам и поговоркам элементы. В практике бытования наблюдались случаи, когда составные части пословиц приобретали самостоятельность. Один монгольский фильм, например, получил название «Вина раньше». Зрителям понятно было, что создатели фильма использовали часть такой популярной пословицы:

⁷⁷ Монголын ардын аман зохиолын дээж., 6-р тал.

Вина раньше,
раскаяние позже.

Можно допустить, что подобные явления наблюдались и в повседневной жизни. Употреблялись, видимо, без другого компонента афоризмы, гласящие, что «У хорошего человека друзей много», «Утомленному коню плетей много», «У одинокого господ много», «У скряги друзья далеко» и т. п.

Однако не всем пословицам и поговоркам суждена была долгая жизнь. Некоторые из них, не отличавшиеся совершенством формы, быстро забывались или в процессе бытования сильно изменялись. Другие же выходили из употребления под влиянием изменений в жизни общества. Отошли в прошлое луки и стрелы — исчезли и соответствующие пословицы. Изменения в жизни общества приводили не только к забвению некоторых старых афоризмов, но и к созданию новых. С принятием монгольскими народами в XVII в. ламаизма началось вторжение служителей Будды в повседневную жизнь верующих. Творцы произведений фольклора на это новшество в жизни народа откликнулись целым рядом афоризмов, свидетельствующих, что далеко не во всех случаях степняки мирились с таким вторжением. Некоторые пословицы ставили под сомнение всемогущество и святость служителей церкви:

И верблюд, пожирающий лакрицу,
поддыхает,
и гелюнг, совершающий панихиду,
умирает,—

утверждает калмыцкая пословица. Ей как бы вторит халхаская:

И при солнце дождь бывает,
и при ламе умирают.

Встречались в старое время пословицы, показывающие подлинное лицо этих тунеядцев. В одной из них говорится:

Много корма — скот жиреет,
много смертей — гелюнг богатеет.

Слагались пословицы, предостерегающие людей от близкого общения с гелюнгами вообще:

Обходи поющего гелюнга,
обходи лающую гончую.

Другая калмыцкая пословица рекомендует избегать гелюнга, ставшего мирянином, и вола, бывшего быком. Пословицы о ламах и гелюнгах стали новым разделом народной афористической поэзии. То же самое можно сказать и о богачах. О нойонах складывались, вероятно, пословицы и во времена создания «Сокровенного сказания», но не нашли отражения в этом памятнике. Со

временем же количество их увеличилось, усилилось в них, как и в пословицах о ханах и богачах, критическое начало.

Говорят, что пословица к слову молвится. Такое положение наблюдается в наших источниках, зафиксировавших лишь те пословицы, которые произносились героями повествования по тому или иному случаю. Поэтому не все разновидности народных афоризмов нашли отражение в «Сокровенном сказании» и в других источниках. Да и каждая разновидность их представлена сравнительно небольшим количеством образцов.

К пословицам примыкают и так называемые триады и катерны, которые халхасы называют «ертенцийн гурав» и «ертенцийн дөрөв». Внешне они выглядят своеобразными трехстишиями и четырехстишиями. Известны такие афоризмы внутренним монголам, халхасам, бурятам, ойратам и калмыкам. Триады имеют такой вид:

Три в мире ключа:

Ключ знаний — учитель,

ключ жизни — воздух,

ключ труда — разум.

Три в мире украшения:

Развесистое дерево — украшение горы,

красивая жена — украшение дома,

красивая борода (усы) — украшение мужчины.

Отдельные стихи триад и катернов часто заменяются другими. О трех украшениях зафиксирована другая триада, в которой говорится, что украшением мужчины является не борода или усы, а хороший конь. Такая замена вполне закономерна для кочевника.

К предыдущей триаде о трех украшениях как бы примыкает триада о трех прекрасных в мире:

Полная луна — прекрасна,

цветок девственной степи — прекрасен,

наставления родителей — прекрасны.

Чтобы представление о тематическом разнообразии триад было более полным, приведем еще одну:

Три в мире крепких:

У зятя шея крепкая,

бронза — камень крепкая,

у чужого коня холка крепкая.

Катерны в сюжетно-композиционном отношении ничем не отличаются от триад. Случается, катерны утрачивают один из стихов и образуется триада. Как в триадах, так и в катернах часто встречается цветовая характеристика различных явлений природы или жизни человека. Катерн о четырех в мире синих выглядит так:

Необъятное небо — синее,

текущая вода — синяя,

клубящийся дым — синий,

туман в горах — синий.

Как сообщает Б. Содном, в его коллекции, насчитывающей 150 триад и катернов, 26 относятся к этой группе, остальные же отличаются неповторимостью, к числу их принадлежат, например, следующие:

Четыре в мире множества:

Без стрельбы метких много,
без борьбы борцов много,
Без противника героев много,
без кузнеца жестянщиков много.

Четыре в мире нужных:

При появлении врага осторожность нужна,
при переправе через море судно нужно,
при обучении учитель нужен,
при заботе о дружбе друг нужен.

Все эти афоризмы посвящены какому-либо качеству или свойству людей, представителей животного мира или природных явлений. Однако изредка встречаются триады и катерны, занимающие особое место. В работе Б. Соднома, откуда заимствованы предыдущие афоризмы, имеются и такие образцы:

Четыре противостоящих:

Прежде блаженства — страдания,
после страданий — блаженство,
в конце блаженства — сожаления,
в конце сожалений — упреки.

Четыре противостоящих:

Трудные мучения переживший — терпеливый,
трудное дело сделавший — сильный,
трудный смысл уразумевший — острый (умом),
за большое зло воздавший — герой.

И тематически, и всем своим строем такие триады и катерны отличаются от приведенных выше, но они окажутся полезными при рассмотрении древних триад и катернов. Из сказанного следует, что триады и катерны занимают в афористической поэзии особое место. Решение вопроса об их жанровой природе оказалось делом довольно трудным, у специалистов до сих пор на сей счет нет единого мнения.

Калмыцкие фольклористы по этому поводу еще не сказали своего слова, в их сборниках пословиц и поговорок триады и катерны не выделяются в особую группу. Не последнюю роль играет и то, что в публикациях триады и катерны представлены считанными единицами, не обратить внимания поэтому не так уж трудно. Один же из этнографов о триадах писал: «К очень древним загадкам относятся ойратские «триады», т. е. загадки, состоящие из трех составных частей»⁷⁸.

Бурятские авторы давно уже триады (катерны в публикациях отсутствуют) считали загадками, называя их загадками-триадами или числовыми загадками. Солидаризируются с ними и некоторые монгольские фольклористы. Однако в Монголии существует и иная

⁷⁸ Эрднеев У. Э. Калмыки. Элиста, 1970, с. 239.

точка зрения. В 1964 г. выступил Б. Содном, заявивший, что триады и катерны нельзя считать загадками, поскольку они имеют связь с обыкновенными пословицами, часто на основе последних возникают, а поэтому нельзя отрывать их от общей сокровищницы кратких народных афоризмов. Ниже, касаясь вопроса о бытовании триад и катернов, он замечает, что используются эти афоризмы монголами так же, как и обычные пословицы. Вместе с тем монгольский фольклорист не отождествляет полностью триады и катерны с остальными пословицами. В конце своей во многом интересной работы он приходит к вполне логичному выводу, что триады и катерны образуют особый вид изречений, напоминающих традиционные монгольские наставления. При этом он ссылается на творчество монгольских писателей, использующих при создании эпиграмм и эпиграфов формы триад и катернов. Это обстоятельство имеет немаловажное значение при установлении жанровых особенностей рассматриваемых афоризмов.

Д. Цэрэнсодном в антологии произведений фольклора монголов приводит полсотни триад и катернов, которые выделены им в особый раздел, следующий за разделом о пословицах и поговорках. Из комментариев же следует, что составитель его не считает возможным относить триады и катерны к числу загадок. М. Гаадамба, его соавтор, в раздел о загадках включил только настоящие, традиционные произведения этого жанра.

С возражениями Б. Содному выступил П. Хорлоо⁷⁹. Следуя за бурятскими авторами, он относит триады к числу загадок, а существование катернов вообще ставит под сомнение. Высказывания же Б. Соднома он считает интересными, но полагает, что необходимо более глубокое исследование этой проблемы.

Обосновывая свою точку зрения, Б. Содном мог бы сослаться и на тот факт, что составители сборников часто триады и катерны приводят вперемежку с обычными пословицами. Так поступили Ж. Дашдорж, Г. Рэнчинсамбуу, так же поступали и калмыцкие фольклористы, составляя свои сборники⁸⁰. По-видимому, собирателям и авторам таких публикаций триады и катерны представлялись действительно пословицами особого рода, мысль о принадлежности их к числу загадок не приходила им в голову. Неразрывная связь катернов с триадами то и дело обнаруживается. Те же сборники народных афоризмов свидетельствуют, что их авторы грани между триадами и катернами не проводили. Интересна в этом отношении и антология М. Гаадамбы и Д. Цэрэнсоднома. Последний свой раздел посвятил только триадам, тем не менее там оказались и два катерна.

⁷⁹ Монгол ардын цэцэн зүйр угууд ба оньсогууд. Улаанбаатар, 1965, 101-р тал.

⁸⁰ Д а ш д о р д ж Ж., Рэнчинсамбуу Г. Монгол цэцэн угийн далай. Улаанбаатар, 1964; Хальмг үлгүрмуд боли тээлвртэ туульс. Сост.: Б. Букшанов, И. Мацаков. Элст, 1960; Хальмг үлгүрмуд боли тээлвртэ туульс. Сост.: Б. Басангов, Элст, 1960.

Если бы Б. Содном вышел за пределы афористической поэзии монголов и обратился к другим материалам, он смог бы найти дополнительные доказательства справедливости своих суждений. В частности, ему оказались бы полезными произведения ойратского фольклора. В публикации Б. Я. Владимирцова⁸¹ имеется ойратская песня, целиком, кроме двух последних стихов, посвященная воспитанию одиннадцати сяхи (прекрасных). В другой песне ойратов обычные стихотворные строки перемежаются строками о четырех хэарт (любимых), а последние стихи имеют вид вполне типичного катерна о четырех көөрк (бедных, бедняжках). Наконец, в этой же публикации есть песня, в которой между стихами обнаруживается столь же типичный катерн опять же о четырех сяхи.

Наличие триад и катернов в народных песнях подтверждают точку зрения авторов, считающих триады и катерны пословицами особого рода, и ослабляют позицию тех, кто считает их загадками. Однако представители обеих спорящих сторон проходили мимо столь любопытного явления в произведениях фольклора.

Ссылка Б. Соднома на современных монгольских писателей, использующих формы триад и катернов, вполне закономерна. При этом он мог бы сослаться и на произведения старой монгольской литературы. Понять природу таких афоризмов помогают некоторые из сургаалов. Наиболее интересным является сургаал «Четверостишия о принятии и отвержении»⁸². Как показывает уже само название, это произведение старой афористической поэзии состоит из четверостиший. Стихи каждого из них объединяет определенная тема. Соседние четверостишия тематически как бы противостоят друг другу. Если в одном говорится о четырех вечных, то в следующем речь идет о четырех невечных. Равным образом четверостишие о четырех хороших соседствует с четверостишием о четырех плохих. Рядом помещены афоризмы о четырех трудных и четырех легких и т. д.

Итак, при более близком знакомстве с триадами и катернами оказывается, что они образуются так же, как и обычные пословицы, играют такую же роль в жизни народа, отличаются, подобно другим народным афоризмам, тематическим разнообразием. Да и возникают триады и катерны, как справедливо замечает Б. Содном, на основе обычных пословиц и, утрачивая отдельные стихи, вновь становятся пословицами.

Уже цитированное высказывание У. Э. Эрдниева о древности триад подтверждается данными ранних произведений литературы монголов. На помощь исследователю приходит в какой-то мере «Сокровенное сказание», в большей мере — «Алтан товч» Лувсанданзана, а равным образом и некоторые произведения, относящие-

⁸¹ Образцы монгольской народной словесности., с. 35, 38, 51, 55.

⁸² Дамдинсүрэн Ц. Монгол уран зохиолын дээж зуун билэг оршиной., 472—476-р тал.

ся ко времени создания первого памятника литературы монгольских народов.

В «Сокровенном сказании монголов» пословицы встречаются довольно часто, а к триадам и катернам герои повествования почти не прибегали. Выше говорилось о наличии у монголов нетипичных или лишенных традиционного оформления триад и катернов. Имеются подобные произведения и в «Сокровенном сказании». Такие нетипичные для современного состояния жанра катерны были, по-видимому, в те времена нормальным явлением. Тематическая связь стихов подобных катернов очевидна. Это обстоятельство роднит их с более поздними. Своеобразие заключается в том, что формальная связь стихов осуществляется при помощи глагола, а не имени, как это наблюдается в современных публикациях. Любопытно также, что глагол в данных катернах употребляется то с отрицанием, то без него. Вероятно, подобные афоризмы в отдаленные времена употреблялись довольно часто, о чем свидетельствует следующий катерн:

Отделишься от родственников,
станешь пищей чужих людей,
· · · · ·
· · · · ·
Отделишься от многосемейного,
станешь пищей одинокого,
Множество людей не поладит,
станет пищей для других⁸³.

В этом афоризме все четыре стиха связывает глагол, правда с именем. Они состоят как бы из двух стихов, каждый из которых может существовать в виде обычной пословицы.

Имеются в «Алтан товч» и другие образцы такого рода. Ничем не отличается принципиально от приведенного выше следующий катерн:

Ошибается нога — голова в ответе,
ошибается сын — отец в ответе,
ошибается серая земля — (гора) Бурхан-Халдун в ответе,
ошибается весь народ — богд эзэн в ответе.

О том, что несколько необычное стихосложение в подобных афоризмах было (во всяком случае в ранних произведениях литературы) типичным, свидетельствуют и некоторые триады:

Когда прыгал — моей ногой была,
когда падал — моей опорой была,
когда скользил — моей подковой была⁸⁴.

С такими словами обращался Чингисхан к одной из своих дочерей. Наставляя другую дочь, он говорил, что у хатан бывает три мужа:

Первый муж — золотая держава,
следующий муж — доброе имя,
следующий (за ним) — взявший ее в жены.

⁸³ Алтан товч., т. 122.

⁸⁴ Там же, с. 109, 110, 117.

Наряду с такими триадами и катернами существовали в древности и вполне оформленные афоризмы. Они встречаются и в исторических сочинениях, и в произведениях фольклора, ставших литературными. В «Алтан товч» встречается катерн:

Хороши скалы — лиса спокойна,
хорош кустарник — заяц спокоен,
хорош повод — бык спокоен,
хорош хан — люди спокойны.

Этот катерн можно считать вполне оформленным и вполне типичным. Очевидна и его связь с народной поэзией. Более того, он известен в настоящее время в таком виде:

Хороши скалы — лисица горделива,
хорош кустарник — заяц горделив,
хорош нойон — подданные горделивы,
хороша собака — двор горделив⁸⁵.

Столь же близки к народной поэзии и соответствующие четверостишия «Повести о двух скакунах». В речи персонажей ее встречается такой катерн:

У хорошего человека друзей много,
у хорошего коня хозяев много,
у семейного человека друзей много,
у одинокого человека господ много.

В речи того же персонажа имеется катерн, образованный несколько иначе, по принципу противопоставления:

У дружелюбного человека друзей много,
у смиренного коня арканов много,
у недружелюбного человека врагов много,
утомленному коню плетей много.

Здесь любопытно противопоставление дружелюбных людей недружелюбным. Такой прием сложения ставит этот катерн в особое положение. Вместе с тем, в нем использован и обычный для народной поэзии параллелизм.

Между триадами и катернами существует тесная связь. В процессе бытования первые, приобретя дополнительный афоризм, превращаются в катерн, последние же, утратив один из компонентов, становятся триадами. В публикациях примеры таких трансформаций встречаются довольно часто. Так, калмыцкая песня о гибели Галдамы начинается катерном о верблюде, баране, бугае и жеребце. Сложена она в середине XVII в., но этот афоризм известен и в настоящее время, правда, со временем стихи о верблюжьем стаде, которое восстанавливается верблюжатами, были утрачены и катерн превратился в триаду.

При рассмотрении триад и катернов нельзя не заметить, что почти все выше названные произведения обнаружены в речи персонажей. Более того, в речи персонажей триады и катерны часто соседствуют с пословицами. После триады, посвященной достоинствам знатной дамы, следует целая серия пословиц:

⁸⁵ Монгол ардын аман зохиолын дээж., 12-р тал

Это тело хрупко,
доброе имя вечно,
Нет лучше друга,
чем ясный ум.
Нет худшего врага,
чем глупый гнев, и т. д.

Получилось типичное наставление, какие в «Сокровенном сказании монголов» и «Алтан товч» встречаются довольно часто. Прав, очевидно, Б. Содном, считающий триады и катерны афоризмами назидательного характера.

С заявлением П. Хорлоо⁸⁶ о необходимости тщательного исследования триад (и катернов, добавим мы) следует согласиться. Действительно, многие кардинальные вопросы ждут своего решения. У специалистов нет пока достаточной ясности относительно возникновения таких афоризмов, их эволюции, условий бытования, отношения к другим видам афористической поэзии монгольских народов и т. д.

Заслуживает внимания ссылка П. Хорлоо на наличие (кроме триад) четверостиший, пятистиший и изречений типа «Семь достоинств мужчины». Пятистишия имеются в публикации Б. Соднома и в «Повести о двух скакунах». Кроме того, Б. Содном приводит афоризм о семи невозможных и девяти красных. К ним примыкает и ойратская песня, о которой уже говорилось.

Существование таких произведений — непреложный факт, с которым необходимо считаться. Разумеется, степень распространения каждого из них была различной. Катерны, как явствует из предыдущего, в произведениях старой литературы монголоязычных народов встречались даже несколько чаще, чем триады. Пяти-, семи- и девятистишия не представляются чем-то сложившимся и получившим широкое распространение. Когда заходит речь о них, говорится об отдельных образцах. В «Повести о двух скакунах» пятистишия представляются фрагментами крупного произведения.

Хотя какая-то связь пяти-, семи-, девятистиший с традиционными триадами и катернами имеется, тем не менее такие стихотворения образуют особый жанр поэзии.

Уместно здесь вернуться к проблеме нетипичных, т. е. не имеющих современного, привычного оформления, триад и катернов. Подобные изречения встречаются и в современных публикациях фольклора, и в произведениях старой литературы. До самого последнего времени оставался нерешенным вопрос о том, являются ли такие афоризмы принадлежностью древней поэзии и современного фольклора, или же возникли в литературной сфере. Можно допустить существование нетипичных триад и катернов в эпоху, предшествовавшую зарождению древней литературы. А позже ранние авторы, используя древние поэтические традиции, сами создали триады и катерны, необходимые для реализации их замысла.

Словом, много еще придется потратить сил, пока будет найде-

⁸⁶ Монгол ардын цэцэн зүйр үгүүд ба оньгууд, 102-р тал.

но приемлемое решение всех этих проблем. В данном же случае важно установить с достаточной убедительностью наличие пословиц и поговорок, триад и катернов в древности, степень распространенности их и уровень развития древней афористической поэзии.

Известные науке источники на все эти вопросы дают вполне положительный ответ. Рашид-ад-дин неоднократно упоминает, что древние монголы любили употреблять рифмованные изречения, пословицы и поговорки. В отдельных случаях из его повествования можно понять, о каких именно пословицах и поговорках идет речь.

В монгольских источниках отсутствуют, правда, сообщения о степени распространенности произведений древней афористической поэзии, зато имеется порядочное количество образцов ее, свидетельствующих о большом разнообразии и художественных достоинствах произведений такого рода. В пользу художественности древних пословиц и поговорок говорит и тот факт, что многие из них в неизменном виде дошли до наших дней в устной передаче.

* * *

Ко времени зарождения литературы у предков современных калмыков и других монголоязычных народов сложились многовековые поэтические традиции. К началу XIII в. ими было создано большое количество поэтических произведений, отличавшихся высокой художественностью, жанровым многообразием. Самые первые монгольские писатели имели возможность использовать богатое поэтическое наследие — результат усилий многих поколений народных талантов. Общность истоков обусловила сходство путей развития литератур монгольских народов. У халх-монголов, внутренних монголов, бурят, ойратов и калмыков с разной степенью интенсивности развивались одинаковые жанры. У первых двух из названных народов сургаалов было сложено больше, чем у ойратов и калмыков. О наличии жанра хождений у бурят и калмыков можно говорить с полной определенностью, в то время как у халх-монголов и внутренних монголов такие произведения не встречались. Для халх-монголов и внутренних монголов характерна общность традиций летописания, некоторое отражение нашла она и у бурят. Исторические сочинения ойратских и калмыцких авторов отличаются своеобразием. В общем же литературное творчество всех монгольских народов долгое время было связано с древними поэтическими традициями.



Часть II. ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС «ДЖАНГАР»

Глава 1. Богатыри «Джангара» (основные образы)

В эпическом Бумбайском царстве, устройство которого напоминает Ойратское и Калмыцкое ханства и отражает в какой-то мере готовую иерархию, наблюдавшуюся сказителями, богатырская семья состоит из разных лиц, несущих различные государственные или общественные функции.

Если Алтан-Чээджи выступает в роли главного государственного советника и вершит многие важные государственные дела, судебные разбирательства, несколько иначе выглядит фигура одного из старейших богатырей — Гюзян-Гюмбе, который умеет гадать на бараньих лопатках и предсказывать будущее, что высоко ценилось до второй половины XIII в. и в отдельных случаях (в решении вопросов войны и мира) могло играть большую роль¹. Следовательно, мудрец и ясновидец Алтан-Чээджи и гадалка Гюзян-Гюмбе в чем-то дополняют друг друга, различаясь как богатыри на поле брани, по оружию и т. д.

На эпической иерархической лестнице особая роль отведена богатырю Боро-Мангна, образ которого также оказывается сквозным для всего цикла. Согласно репертуару Ээлян Овла, Боро-Мангна является «конюхом» Джангара, в походе и в бою в его компетенцию входит несение и защита знамени Бумбайского царства. Репертуар М. Басангова проливает свет на значение этой должности. Будучи принятым в богатырскую семью, Боро-Мангна отказывается от других почетных должностей, от сотен подданных и добивается только звания конюха «мөрчи». Торжественное утверждение звания мөрчи, т. е. главы конского ведомства державы (конюшего), пир, устроенный по этому высокоторжественному

¹ Согласно Рашид-ад-дину, Хулагу, долго колебавшийся перед штурмом могущественного Багдада, в решительную минуту прибег к искусству гадателей на бараньих лопатках. (Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. III, Баку, 1967, с. 40).

случаю, раскрывает смысл назначения, роли главного конюшего в кочевом государстве².

Богатырь Мингйан, чей образ также хорошо разработан в репертуаре Ээлян Овла, назван лучшим, главнейшим виночерпием («эркен сээн сөнчи»). Его роль на пиру сводится к соблюдению этикета при угощении гостей, так как нарушение порядка, обнесения чашей или блюдом кого-либо из именитых участников пиров могло иметь нежелательные последствия. Эта деликатная и ответственная должность требовала знания обычаев, традиции, не случайно богатырь Мингйан чаще других выступает и в роли посланца.

Главный распорядитель при ставке, ведающий дворцовой стражей, глава ведомства по делам иноземных посланцев, несравненный говорун-краснобай, владеющий, по-видимому, и языками сопредельных народов, — вот кем представляется богатырь Ке-Джилган. «Златоуст» пускает в ход не только свое красноречие: в нужный момент он может употребить и нагайку, отгоняя от ставки нежелательных «гостей».

Музыканты, певцы, повара, прислуга при коновязи и некоторые второстепенные персонажи дополняют состав эпического населения главного дворца Бумбайской державы.

Эпическое население «Джангара» прежде всего составляют богатыри богдо Джангара. Дружной семье джангаровых богатырей противостоит мир врагов Бумбы, к которому относятся богатыри враждебных ханов, различного рода их помощники в виде мангасов, злых и коварных женщин, зверей.

Джангаровы богатыри представляют собой монолитную семью: они объединены одной идеей — идеей служения Бумбайской державе. У героя Бумбы нет личных интересов, все его помыслы принадлежат миру и благополучию Бумбы, страны Джангара и его богатырей.

Но чудесная страна Бумба не всегда может наслаждаться миром и покоем: у нее много врагов, с завистью и вождедением устремивших алчные взоры на ее тучные стада и мирных жителей, то и дело нарушающих покой мирной державы Джангара. Это грозный Шара-Гюргю, свирепый Мангна-хан, беспощадный Кинс, жестокий оборотень Кюрюль-Эрдэни, коварный Уту-Цаган... Разные у них имена, отличаются они и внешне, но едины эти враги в одном — беспощадны в отношении мирных бумбайцев. Вторгаются в пределы Бумбы несметные («гуще пыли, многочисленнее муравьев в муравейнике») полчища хищных поработителей, разоряют и угоняют население, не оставив «ни сироты, ни бездомного пса». Герои Бумбы вновь и вновь вынуждены, напрягая все силы, биться за безопасность или возрождение родины, за возврат угнанного врагом народа к пределам волшебного Алтая, океанопо-

² Конюшие (ахтаци) в Ильханстве считались крупными сановниками и в военное время выступали в роли главнокомандующих. (Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. III, с. 19, 101).

добной, многоводной Бумбы и ее притоков — легендарных рек и гор. Бессмертен народ богатырей, вечна его история, из пепла и руин возрождается волшебная страна Бумба.

Все версии эпоса едины в том, что во главе Бумбайской державы и семьи богатырей стоит эпический властелин Джангар, именуемый нойоном (военачальник, князь), ханом (каган, т. е. царь, император), эзэном (властелин, государь, царь), богдо (священный, августейший). Титулатура эта, по-видимому, свидетельствует о длительном развитии самого образа. Различные исследователи «Джангара» находили возможным сравнить образ Джангара с былинным Владимиром, Манасом из киргизского эпоса, что указывает на типологическую общность этих разных эпических произведений. Сравнение касалось прежде всего проблемы эпической активности, подчеркивалось, что будучи, как и Владимир, главой эпического царства, Джангар от последнего отличается тем, что нередко сам участвует в битвах с врагами Бумбайской страны, чаще всего решая исход сражения, и в этом отношении образ главного героя калмыцкого эпоса ближе к Манасу. Образ Джангара — образ сложный, не поддающийся однозначному определению, поскольку несет в себе черты многовекового развития.

Джангар в целом предстает перед нами прежде всего как монументальная фигура, глава страны Бумбы. Экспозиция показывает нам Джангара-властелина, восседающего на золотом троне в окружении знати, полководцев и героев. Не каждому знатному подданному доступен хан, его повеления, как правило, выполняются беспрекословно. Под стать ему его величественный дворец-ставка. За пределами этой ставки и поселения челяди пребывают его многомиллионные подданные, пасутся многочисленные табуны его коней. Таков позднейший этап развития образа, соответствующий исторической эпохе возникновения феодального государственного образования с более или менее централизованной властью хана в Калмыкии в XVII—XVIII вв. Другие стаднально-типологические пласты в трактовке образа Джангара соответствуют прежним эпохам истории ойратов. К ним можно отнести, например, эпоху, когда делались попытки создать племенные объединения во главе с выборным вождем, призванные противостоять порабощению извне. Следует подчеркнуть, что образ Джангара не свободен от сказочно-мифологических элементов, вошедших в ткань эпоса как органическая часть эпической поэтики. Сказочно-мифологический фон в эпосе вообще, в трактовке образа Джангара в частности, реализован по-разному: в одних случаях он более явствен, в других — едва проступает. Центральный образ эпоса — образ Джангара неотделим от системы образов всего эпоса (речь идет, конечно, о героях Бумбы). Поэтому изолированное рассмотрение образа Джангара возможно лишь с известными оговорками.

Сказанное относится и к богатырям, прежде всего к Хонгору, образ которого согласно репертуару Ээлян Овла, поистине слит

воедино с образом главы богатырской семьи. Тем не менее изолированное рассмотрение эпических образов необходимо, поскольку монолитная богатырская семья в конечном счете состоит из отдельных богатырей, так или иначе индивидуализированных, наделенных определенными атрибутами в виде прославленного оружия, коня, элементов эпической биографии, портретных штрихов. Наделены они и индивидуальными героическими проявлениями в ратных подвигах.

К галерее основных эпических образов Джангариады относится, кроме главы богатырей, лучший из героев, «лев из львов благородный Алый Хонгор»; старейший богатырь и ясновидец Алтан-Чээджи; старый богатырь, знаток старины и обычаев Гюзян-Гюмбе; безупречный герой, всеобщий любимец дружины Санал строгий; вспыльчивый и доблестный Савар; благородный витязь, певец, государев виночерпий и дипломат красавец Мингйан; волшебный стрелок Хабатын-Онге-бий; главный распорядитель в делах ставки и на пирах острослов Ке-Джилган; конюший Бумбы Боро-Мангна; державный знаменосец шонхор; вечно юная красавица Шавдал-хатан, достойная супруга правителя Бумбы, дочь чуждедальнего государя Номтегюса, избранная самим Джангаром в расцвете его сил.

Образы героев Бумбы характерны тем, что каждый из них «объединял в себе черты могучего богатыря, соответствующие идеалу героической доблести и физической силы периода военной демократии» и «исторически более поздние черты»³ эпических героев эпох раннего феодализма. С наибольшей полнотой эти черты воплощены в самом Джангаре. Сказители касались динамики образа Джангара, знакомя с его эпической родословной, героическим детством. В годовалом возрасте будущий властелин остается круглым сиротой, когда кочевье его было захвачено мангасом, что, впрочем, не помешало ему сесть на коня и начать борьбу с поработителями. Сказители утверждали, что число подвигов Джангара росло пропорционально годам его возмужания, но в пятилетнем возрасте он был взят в качестве добычи силачом Беке-Менген-Шигширги. Однако пленение и порабощение юного героя не стало концом его героической биографии: в семилетнем возрасте Джангар покорил Нижний мир и утвердил свою власть в Бумбайской стране, прославив свое имя великими подвигами.

Власть свою герой утверждал в борьбе с другими богатырями; одним из них был сам Шигширги, не без основания опасавшийся своего юного пленника и поэтому решивший уничтожить опасного соперника чужими руками. Джангар, посланный на борьбу с могущественным богатырем Алтан-Чээджи, возвращается смертельно раненным. Расчет, оказавшийся почти верным, не привел, однако, к ожидаемой развязке: в дело вмешался юный Хонгор, сын Шигширги, будущий верный соратник Джангара. Исцеленный чу-

³ Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л., 1974, с. 54.

десным образом благодаря волшебству Зандан-Гэрэл, матери Хонгора, Джангар поспешил на выручку своего незадачливого властелина Шигширги, ввязавшегося в битву с Алтан-Чээджи и ставшего добычей последнего. Дальновидный Алтан-Чээджи при виде двух юных богатырей верно рассудил: «Когда славный Джангар и благородный Алый Хонгор объединились, остается одно: покориться им». Так начинается эпическое возвышение Джангара, о чьих ратных подвигах и делах по управлению легендарной Бумбой повествуется на протяжении всех песен репертуара Ээлян Овла. Согласно сюжету небольшой по объему песни (всего 178 стихов), на поле битвы, после примирения, был заключен союз между Алтан-Чээджи, выговорившим право возглавить богатырей правой руки, Хонгором, которому поручались остальные богатыри, и Джангаром, которого по исполнению семи лет условились провозгласить главой вновь возникшего союза.

Отношение окружающих свидетельствует о том, что в юном Джангаре видят будущего властелина, власть которого предопределена судьбой. В Джангаре можно усмотреть генетическую связь с образом из архаического эпоса, где герой — не земной человек в прямом смысле слова, а представитель небесных сил, земное воплощение небожителя, каков, к примеру Гэсэр. С образом Джангара связаны такие мотивы, прямо восходящие к раннему эпосу, как, например, мотив одинакового возраста богатыря и его коня, напоминающий об одновременном их рождении и о предназначенности героя его богатырского коня. К архаическим чертам Джангара, каких немало, относится прежде всего его магическая неуязвимость, которая в наибольшей полноте проявляется в песне «Кюрюль-Эрдэни». «Восемь тысяч дьяволов» жесточайшим образом истязали героя, прожигая ему раскаленными железными прутьями тело, однако, претерпев страшные муки, Джангар физически не пострадал.

К отличительным признакам богатырей можно отнести излюбленное оружие, которым они в совершенстве владеют. Для Хонгора это меч (үлдэ), для Савара — секира, бердыш (айбалта), для Гюзян-Гюмбе — колющее оружие типа шпаги (шор). Джангар является обладателем копья (арам). Во всех версиях Джангару приписывается такое умение владеть этим оружием, что, будучи пущенным в ход в решающий момент сражения, оно неизменно склоняет чашу весов в пользу богатырей Бумбы. Своеобразие оружия Джангара еще и в том, что через него герой оказывается прочно связанным с мифическим кузнецом Кеке-Дарханом. В свое время он выковал это грозное копье и способен его восстановить, когда оно выходит из строя. Другим не менее веским доказательством древнего происхождения образа служит его союз с мифической царь-птицей Гаруда. Будучи в седьмом подземелье (Нижний мир певцам «Джангара» представлялся в виде семи слов, ниже которых находилось «мертвое море») — в царстве смерти в поисках своего побратима Хонгора, брошенного туда мангасом

Шара-Гюргю, Джангар не только находит там героя-побратима, но и воскрешает его из мертвых и возвращает в средний мир. Небесный мир, куда однажды унес Джангара злой оборотень Кюрюзь-Эрдэни, оказался населенным добрыми существами, представительница которых — дочь Солнца — помогает герою избавиться из плена, расправиться с мангасом — поработителем жителей «небесного царства».

В разных песнях по-разному описывается внешний вид богатыря Джангара — от сказочно гиперболизированного образа до облика почти обыкновенного хана. В песне «Хара-Киняс», обнаруженной еще в 1862 г., облик Джангара во многом сказочен. Вот его эпический портрет: «Пристально посмотришь спереди — будто бы у него хватка голодного льва, который низвергается с вершины горы. Посмотришь на него сбоку — будто бы плывет полный месяц пятнадцатого числа. Из-за мышц между лопаток его едва увидишь завьюченного верблюда. Тут поконится толстая матово-серебряная коса его, толстая, как упавший кипарис. С трудом расчесывают ее двенадцать жен. Ширина между лопатками семьдесят локтей. На ладонях его возросла общая сила тридцати и трех тенгриев Хормусты. В каждом суставе десяти белых пальцев его, без промаха мечущих копье из дерева алоэ, возросла общая сила льва и слона...»⁴. Репертуар Ээлян Овла (запись 1908 г.) свободен от гиперболы, рисующей сказочно-грозное величие главы богатырей, здесь Джангар на троне — это величественный владыка, лик которого «словно полная луна пятнадцатого числа», — образ вполне трафаретный, который может относиться и к эпической героинке.

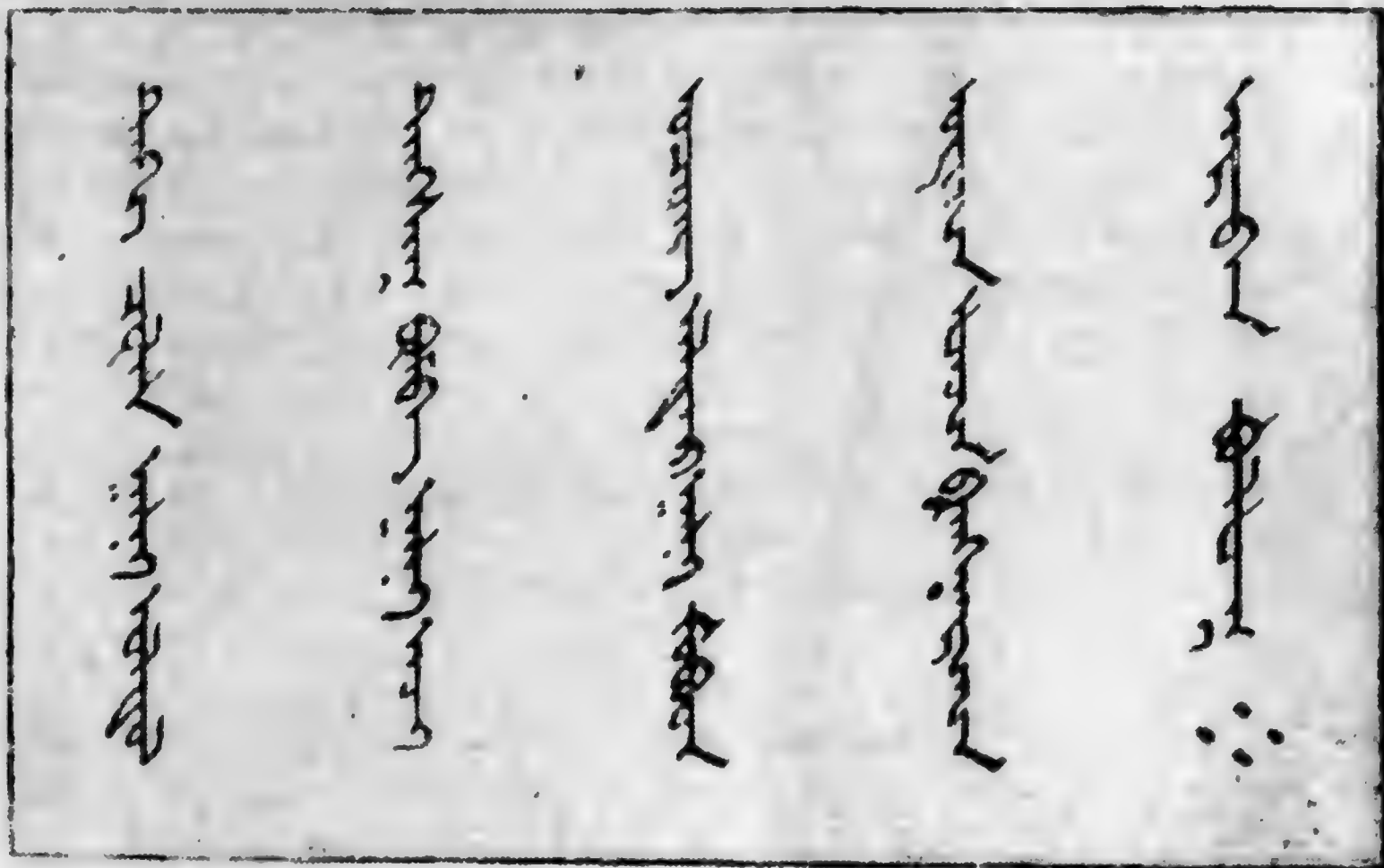
С архаическими чертами Джангара связан образ его богатырского коня Зээрдэ, который, в отличие от скакунов-кюлюков, неизменно именуется аранзалом. «Рост — в Алтай с Хангаем, грудь — львиная, крестец — что у вороного кулана (точнее харахулы — мифического зверя могучей силы и гигантских размеров, — А. К.), лебединая шея — в девять маховых сажень, круп — черного барса, округлый коричнево-серебристый хвост — в восемьдесят и одну маховую сажень, четыре черных копыта — булатные. Без смены будет ходить — не пристанет. Весь свет обойдет — не притомится»⁵. За этой гиперболической характеристикой скрываются такие свойства коня, которые указывают на его сказочно-мифологический характер. В своем земном рождении конь Джангара происходит из легендарной породы тунджуров*, но его имя Зээрдэ**, возможно, подчеркивает его солнечную масть.

⁴ Козин С. А. Джангарнада. Героническая поэма калмыков. М.—Л., 1940, с. 97—98.

⁵ Там же, с. 97—98.

* Тунджур (тунжур) — калмыцкое название чрезвычайно быстролетной ловчей птицы (ястреб-перепелятник).

** Золотисто-рыжая масть.



*Страница первого издания «Джангара» из репертуара
Ээлян Овла (1910)*

В соответствии с представлениями сказителей об эпическом властелине Джангар наделен рядом атрибутов власти, признаками могущества царства, которым он правит. К ним можно отнести его славных богатырей, ханскую ставку — дворец, символ власти — знамя, миллионы подданных, проживающих в легендарной стране Бумбе.

В эпическом царстве Бумба репертуара Ээлян Овла возвышается седая гора Манхан-Цаган — символ личного юрта (владения) хана; в равной мере символом является океаноподобная (полноводная) р. Шартаг, если иметь в виду сочетание «земля — вода», восходящее к представлениям о хозяевах земли и воды, которые покровительствуют людям и которым в благодарность за блага и покровительство люди приносят жертвы.

Дворец Джангара, воспетый в самых восторженных тонах, воздвигнут под сенью исполинских тополей. Это далеко не случайно: здесь нетрудно увидеть мифические деревья, исполняющие желания человека, и восходящие к представлениям о «мировом древе». Дворец Алтан Торлог подавляет своим величием недругов царства, «врагов четырех сторон на сорок девять лет».

В соответствии с представлениями о дуальной организации древнеойратского (как, впрочем, и древнемонгольского или древнетюркского) общества, герои в ханской ставке занимают место, соответствующее их положению в Бумбе, по правую (более по-

четную) или левую сторону от Джангара, располагаясь полукружьями, вплоть до дверных косяков, в несколько рядов. Согласно «договору», восседает во главе правой стороны Алтан-Чээджи, старейший из богатырей. Следующий по значению и месту, занимаемому в бумбайской иерархии, по свидетельству преимущественно старых записей, оказывается старейший витязь по имени Гюзян-Гюмбе. Он сидит во главе левой стороны (Согласно репертуару Ээлян Овла, на этом почетном месте сидит Хонгор, что вполне соответствует роли, которую играет этот величайший из бумбайских богатырей).

Чем же характерна роль эпического владыки на пиру бумбайцев? Сказители возводят его на золотой трон с приступками, о сорока четырех ножках, находящийся на самом почетном месте — напротив полуденной стороны. Джангар, восседая на троне, «изволит повествовать о делах правления и веры (төр, шажин хойран)⁶ своим многочисленным витязям-вепрям».

На первоначальном этапе развития образа Джангару приписывается довольно скромный титул нойон (или эзен нойон), причем присвоению этого титула предшествовали ранние подвиги, принесшие его имени определенную славу. Славный Джангар (дуута Жаңһьр) — так именует его мудрец Алтан-Чээджи при первой встрече.

В последующих песнях репертуара Ээлян Овла, в которых речь идет о событиях, развернувшихся на иных отрезках эпического времени (поскольку в них проводится мысль о том, что власть Джангара утвердилась «на тысячу и один год»), на смену скромному титулу нойон приходит благоговейно произносимый титул богдо или эзен богдо, но чаще других встречаются титулы эзен и хан. Этот второй этап развития образа эпического государя, очевидно, связан с новой исторической эпохой. Экспозиция, на фоне которой наиболее подробно охарактеризован богдо Джангар, рисует нам широкую картину эпически идеализированной жизни, где яркими мазками изображены богатые кочевья, юрты, реки, табуны лошадей.

Богатыри, отправляясь в трудный поход или находясь в нелегком положении в чужой, враждебной стране, ведя неравную борьбу с превосходящими силами противника, всегда знают, что в критический момент непременно придут на помощь друзья-витязи во главе с Джангаром. И это всегда придает им уверенность в конечной победе, поддерживает их, вселяет чувство гордости за свою родину — Бумбу. Когда Джангар узнает, что его богатырь попал в беду, очутился на краю гибели, он обычно сам выступает в по-

⁶ Мотив объединения в одних руках «правления и веры», т. е. мирской и духовной власти, присутствует в «Повести о разгроме Убаши-хун-тайджи» (1587).

ход во главе своих шести тысяч и двенадцати богатырей. Дело завершается победой над врагом, вызволением героя, после чего воцаряются мир и благоденствие, и картина пира венчает торжество в честь победы. Таковы в общем черты Джангара как вождя, главы богатырей и страны, полководца и героя-богатыря.

Но певцы эпоса далеко не во всех случаях считают Джангара идеальным богатырем и правителем. Идеализированный во многом образ хана-героя в отдельных версиях может быть снижен. Джангар не всегда удерживается на высоте своего величия и остается непреклонным перед лицом грозного врага, иногда он может пойти на компромисс, принять унижительные требования грозного противника, ставя свою родину и своих подданных на грань порабощения захватчиками, пойти на потерю символа независимости державы — знамени, на утрату власти.

Неустойчивым, способным спасовать перед врагом Джангар изображен в песне о битве с Мангна-ханом. Народ, страна, честь и свобода Джангара были спасены благодаря непреклонной воле Хонгора, а также его соратников Санала и Мингяна. Джангар и его главный советник Алтан-Чээджи оказались настолько подавленными унижительными требованиями вражеского посланника, что долго не могли решиться прийти на помощь Хонгору, вступившему в битву с полчищем Мангна-хана.

Однако несмотря на единичные примеры нерешительности, проявленные Джангаром, певцы видят в нем прежде всего справедливого и мудрого правителя, признанного главу Бумбы и дружной семьи богатырей, его авторитет непререкаем, а право на первенство в ханстве — неоспоримо; особа его священна (богдо), первенство его предопределено свыше.

Первый среди равных, лучший из богатырей, витязь без страха и упрека — таков Хонгор, чей образ особенно любим народом, а по мнению некоторых сказителей стоит даже выше самого Джангара.

Образ Хонгора невозможно отделить от образа Джангара: герои ведут себя во многом как богатыри-побратимы, их взаимная привязанность, трогательная дружба, готовность идти на лишение ради друга подчеркиваются певцами эпоса многократно. Согласно версии Ээлян Овла, эти герои — ровесники, выросшие под одной крышей (с пяти лет).

Хонгор — это многогранный эпический образ. Ему, как никому другому, приписано множество героических подвигов и, соответственно, богатырских эпитетов. Исследователи Джангарнады в образе Хонгора видели «первого» богатыря Бумбайского царства и часто сравнивали с былинным Ильей Муромцем. Ю. М. Соколов при рассмотрении образов калмыцких богатырей исходил из сравнения двух типологически близких циклов — русских былин и Джангарнады, причем былинный Илья Муромец, по его определению, отличается прежде всего справедливостью, бескорыст-

ем, непоколебимой честностью и бесстрашием, Добрыня Никитич — образованностью, «вежливостью», Алеша Попович — смелостью, Чурило Пленкович — красотой и щеголеватостью. В сопоставленном калмыцком эпосе Хонгор наделен несравнимой ни с кем храбростью, Алтан Чээджи — мудростью и прозорливостью, Савар Тяжелорукий — силой, Санал — выносливостью, Кеджилган — красноречием⁷.

Если сравнение с Ильей Муромцем свидетельствует о том, что в Хонгоре ученые видят первого, главного богатыря Бумбы, что безусловно верно и вполне соответствует народному восприятию и оценке образа, то определение героя только как храбрейшего из храбрых нужно считать недостаточно полным. Эпически монументальный образ Хонгора характеризуется наибольшей разработанностью и многогранностью, богатством красок, изобразительных средств, щедро употребленных певцами эпоса.

Образ Хонгора как первого бумбайского витязя неразрывно связан с его великими подвигами и рыцарски безупречным поведением, в то же время он дан в движении и развитии, насколько это возможно в рамках эпической биографии. Героическое детство, сватовство, воинские подвиги — эти элементы эпической биографии, раскрывающие образ в движении, дополнены эпической характеристикой героя в форме развернутых эпитетов, сравнений и целых магталов — самостоятельных поэтических панегириков, органически вошедших в повествование. Подобно образу Джангара, образ Хонгора носит на себе яркие следы стаднально разных эпических формаций. Прежде всего бросается в глаза его связь с арханческим сюжетом о сватовстве, что указывает на генезис образа и трансформацию его. Во всяком случае, только с образом Хонгора связан самостоятельный сюжет о поездке богатыря за далекой невестой. При этом чрезвычайно характерно, что герой против своего обыкновения на протяжении всего повествования ведет себя исключительно пассивно; это объясняется, по-видимому, несоответствием между целью поездки (личная семейная проблема) и средством (усилия первого богатыря державы). Истоки образа следует также искать в арханческих образах богатырей-побратимов или братьев (старшего и младшего).

Хонгор в репертуаре Ээлян Овла сначала выступает в образе юного (пятилетнего) богатыря, спасающего своего ровесника Джангара — домашнего раба и будущего старшего побратима — от неминуемой гибели, на которую того обрекает Шигширги. Хонгор, еще совсем ребенок, выступает против воли грозного и неумолимого отца. Этим благородным и смелым поступком герой навсегда завоевывает симпатию слушателей.

По сказочным канонам («богатырский младенец растет не по дням, а по часам»), Хонгор в баснословно юном возрасте (трех

⁷ Соколов Ю. М. — В кн.: О «Джангаре». Элиста, 1963, с. 88.

лет — в песне Басангова, пяти — в песне Ээлян Овла) совершает свои первые богатырские подвиги: у М. Басангова — отстаивает свободу Джангара, провозглашает его ханом и отвоевывает у захватчиков владения своего друга. У Ээлян Овла, действуя вместе с Джангаром, добивается союза с могучим Алтан-Чээджи.

В песне о поражении свирепого Мангаса Хара-Киняса перечень героических заслуг Хонгора дан в форме плача⁸:

Сила твоя, утвердившая, как скалу,
мирскую державу — власть,
Сила твоя, вознесшая, словно солнце,
веру буддийскую,
Сила твоя, еще не достигшего
сорокалетнего возраста,
Сорок тысяч ханов четырех сторон света
Главы приклонившая к ноге в стремени — чья это сила?

Таково содержание части плача старца Шигширги, обратившегося к Джангару в связи с отправлением Хонгора в один из очередных трудных походов.

Утверждение героя о том, что все бумбайские богатыри некогда были пленены им и подчинены Джангару силой оружия, встречается неоднократно. Все сказители единодушны в том, что Хонгор — активнейший из богатырей Бумбы. Его мы видим в роли непрямого участника главных битв, несущего на своих могучих плечах основную тяжесть в ратных делах, что дает почетное право на главенство над сидящими слева от Джангара витязями на пиру (следовательно, и на поле брани). У Ээлян Овла в восьми песнях из десяти Хонгор выступает в роли активно действующего лица, причем в трех из них ему принадлежит решающая роль. Четыре из шести песен Мукэбюна Басангова посвящены описанию подвигов Хонгора. Активен он во всех трех главах песни «Шара-Гюргю». В роли основного действующего лица выступает в эпосе о Хара-Кинясе, в песнях Шавалиева, в песне, известной в немецком переводе Бергманна.

Перечень можно заключить тем, что нет ни одного сюжета, где бы не присутствовал наряду с Джангаром как активный участник событий, так или иначе влияющий на их исход, герой Хонгор.

Образ Хонгора вобрал в себя многие черты богатыря древнего эпоса и более поздние наслоения, соответствующие идеалу доблести, героизма, физической и духовной мощи эпохи «военной демократии». В соответствии с требованиями поэтики древнего эпоса и, по-видимому, не дошедшей до нас калмыцкой мифологии, герой может оказаться в тяжелых ситуациях, порой даже как будто безвыходных, из которых все же находит «выход» путем перевоплощения. Этот сказочно-мифологический мотив в приложении

⁸ Плачи и магталы (панегирики) в «Джангаре» в зависимости от ситуации взаимно переходят друг в друга.

к образу Хонгора, по-видимому, склонны объяснять тем, что последний относится к числу героев необычных, возможно неземного происхождения (вспомним, что мать его целительница, воскрешающая из мертвых, дед и отец — необыкновенные силачи, исполнены, а к тому же последний изображается как баснословный скороход и бегун).

Богатыри Хонгор и Санал носят определение «молодцы, исполненные девяноста девяти достоинств-доблестей» («Йирн йисн эрдм төгсгсн»). Формула «йирн йисн эрдм» восходит к древним представлениям о магических свойствах и богатырской мощи героя, включающих все эпические качества: чудесное рождение, ранние подвиги, магическая неуязвимость («нет души в теле»), перевоплощение, магическое воздействие на стихию и на природу, на время и пространство, необыкновенная, титаническая сила, ловкость, выносливость, бесстрашие и т. д. Совокупность этих качеств многое объясняет в поведении богатыря. Такие ранние подвиги, как победа трехлетнего Хонгора над многочисленными ханами (версия М. Басангова) или подчинение вождей, враждебных Джангару, совершены опять же благодаря его сверстнику Хонгору, обладавшему богатырским эрдэмом. Отсюда же невозможность умерщвления героя; его могут победить, но торжество врагов оказывается преждевременным, и в конечном счете богатырь одерживает верх над противником.

В системе образов джангаровых богатырей особое место занимает Савар Тяжелорукий, один из главных витязей. Своеобразие его заключается в том, что к сонму героев Бумбы он присоединен насильственным путем. Совершенный обряд побратимства между Хонгором и им, находящимся в состоянии беспамятства, связал его неразрывными узами с богатырской семьей, но сам характер насильственного подчинения Джангару, по-видимому, дает знать о себе в некоторых поступках витязя. Юный Савар, отстаивая свою свободу, поразил многих героев Бумбы в единоборстве, но был пленен, хотя и не побежден, Хонгором. Последнее обстоятельство дает Савару право считать себя равным первому герою Бумбы, и мотив соперничества, борьбы за первенство, ставший действующей пружиной сюжета песни о подвигах Савара, встречается и в нескольких других песнях. Обиженный на Джангара, который однажды заявил, что Хонгор не сравним ни с кем, Савар покидает страну, чтобы вернуться с тремя шарайгольскими ханами и отомстить своему бывшему ээну. Но в отсутствии героя на страну Джангара напал грозный враг Джилган-хан. В трудное для Бумбы время в Саваре одерживает верх чувство солидарности с богатырями Джангара, он возвращается на родину и расправляется с ее врагами.

Однажды, когда Хонгор оказался в руках врагов, Савар под благовидным предлогом уклоняется от приглашения отправиться на выручку героя (цикл «Шара-Гюргю»), за что Джангар пригрозил ему жестокой карой, что и возымело действие.

Савар, наделенный страшной силой удара («как бы силен ни был мужчина, в седле не удержится»), действительно относится к числу самых прославленных богатырей Джангара и является подлинной грозой для недругов эпической державы. У Ээлян Овла Савар — активнейший герой, всегда бросающийся в гущу битвы в первом ряду, добивающийся чаще всего права нанести по врагу первый удар, не ведающий страха. Его образ не менее популярен, чем образы Хонгора, Санала и Мингйана.

Подвигам Савара посвящена замечательная поэма, переведенная на русский язык и опубликованная в 1854 г. А. Бобровниковым, и небольшая песнь из репертуара Ээлян Овла, где богатырь выступает в активной роли.

Санал, или Санал Строгий (догши Хар Санл) в «Джангаре» относится к числу образов, разработанных с наибольшей полнотой, наиболее любимых, популярных в народе. Ю. М. Соколов основную особенность этого богатыря видел в выносливости (наряду с храбростью Хонгора, силой Савара, мудростью Алтан-Чээджи и т. д.), имея в виду, по всей вероятности, репертуар Ээлян Овла, где богатырь выдерживает тяжелые физические лишения и страдания в стане врага. Безусловно, песнь верно указывает на одну из черт богатырского характера, образа многогранного, во многом отразившего наивысшую ступень развития калмыцкого героического эпоса.

Однажды Саналу было дано трудное поручение (поездка в страну грозного хана Заарин-тайджи); поручение оказывается неожиданным для слушателей, привыкших к описанию подвигов Джангара, Хонгора и Савара — прославленных богатырей Бумбы. Оно оказалось неожиданностью и для самого Санала, воспринявшего его как расправу или изгнание. Санал, который посвятил себя службе общему делу, добровольно лишив себя ханства, семьи, высказывает собранию свою обиду, напомнив о своих жертвах. Богатыри и Джангар объясняют, что именно ему под силу трудное предложение, ибо он по уму равен Алтан-Чээджи.

Санал прибыл в стан Заан-тайджи, который, будучи могущественнее Джангара, угрожал независимости Бумбайского государства:

Прохаживаясь взад и вперед
перед троном из чистого серебра,
держа руки в карманах, говорит:
— Властелин Джангар повелел передать:
«В мире хочешь быть — на пять лет таталгу обещаю,
Тысячу и один год — албан плати...
А захочешь ты войну —
велено мне сорвать черно-пестрое знамя твое
и положить в карман,
да пригнать восемь тем***
черно-лысых коней твоих.

*** Тьма (калм. түмэн) — 10 000.

Гордые многочисленные богатыри Заан-тайджи готовы растерзать дерзкого пришельца. Об этом знает Санал, но этика бумбайского богатыря, согласно пониманию сказителей, не позволит ему проявить малодушие, заставляет быть хладнокровным даже в минуту смертельной опасности.

Санал на обратном пути испытал силу гнева и мощь разъяренного противника, не согласившегося на условия мира с Бумбой. Окруженный полчищами врагов, Санал выдержал неравную битву, финал которой показывает еще одну черту характера героя; умение скрывать свою слабость не только от врагов, но и от друзей. Когда показался столб пыли, поднятый конем богатыря, спешащего на выручку, силы героя были на исходе. Не желая показать свою слабость Савару, Санал снова ринулся в бой.

По пути в страну Заан-тайджи, поработившего страны трех материков солнечного света (из четырех мифических), Санал попадает в страну Учюкюн-тиб, поработленную и обездоленную грозным Заан-тайджи, который захватил и бросил в ад юного наследника несчастного владельца этого царства. Санал обещает помочь горю страны, народ которого со стенаниями обращается к нему. Бумбайские герои, одержав победу над Заан-тайджи, не забыли о стране Учюкюн-тиб, о плененном царевиче:

Так полным торжеством добра над злом завершается одна из лучших песен Джангариады, свидетельствующая о новой ступени в развитии калмыцкого народного эпоса, поэмы, повествующей о подвигах популярнейшего героя — Санала, поэмы, сюжетные мотивы которой стали основой героической драмы «Страна Бумба» классика калмыцкой литературы Баатра Басангова.

Красавец (первый красавец вселенной), музыкант, виночерпий, кравчий — таков на первый взгляд один из ярких богатырских образов Джангариады образ Мингйана. Но это и один из активнейших богатырей Бумбы, чьим подвигам посвящен ряд лучших глав «Джангара». С наибольшей полнотой он разработан в репертуаре Ээлян Овла, в песнях о победе над Алтан-Тюрк-ханом и Хара-Кюрмен-ханом.

Образ Мингйана относится к числу более или менее поздних по времени возникновения и становления богатырских образов, во многом перекликается с образом Санала, дополняя его, но расходясь с ним по своей функции. Как и Санал, Мингйан, согласно его очень сжатой эпической биографии, в свое время отказался от своего ханства и многочисленных подданных ради служения Джангару, Бумбе, чтобы стать ханским кравчим. Но Мингйан никогда не отказывается от чисто «богатырских» поручений, совершает походы в далекие страны грозных властелинов и богатырские подвиги на поле битвы, одерживает победы над прославленными героями из лагеря противников Бумбы. Мингйан угоняет тьму скакунов Алтан-Тюрк-хана и этим предотвращает смертельную угрозу, нависшую над Бумбой (Тюрк-хан, готовивший нападение на

Бумбу целых три года, должен был посадить на тьму коней тьму своих богатырей и выступить против Джангара).

Кюрмен-хан (или Хара-Кюрмен-хан), некогда разоривший Бумбайское царство, с тревогой и завистью наблюдает за возрождением и усилением его могущества, готовясь к новому нашествию и разрушению ханства Джангара. Оставалось одно: доставить силой Кюрмен-хана в ставку Бумбы и тем доказать свою возросшую мощь и право на независимость от последнего. Эту трудную поездку в стан могущественного и властного Кюрмен-хана поручают Мингйану, который преодолевает встретившиеся на пути препятствия и победно завершает свою миссию. Кюрмен-хан вынужден признать свое поражение и независимость царства Джангара.

Любимый сказителями герой Мингйан сочетает в себе черты богатыря древнего эпоса и эпического героя более поздней формации, подобно Саналу или Боро-Мангна

В Мингйане сочетаются функции придворного, посланника-дипломата, готового в любой момент принять свой подлинный облик — героя-вигязя.

Бумбайские герои, эпически ярко индивидуализированные и типичные, едины в одном: в беспредельной преданности родной Бумбе, готовности пойти на любые жертвы и лишения ради мира и благополучия страны, рыцарской верности друг другу — богатырской семье, навечно скрепленной нерушимой клятвой. В этом притягательная сила образов богатырей — безупречных героев, служащих примером для подражания.

Глава 2. Исполнители «Джангара»

«Джангар» развивался в условиях живой устной традиции, бережно передаваясь из поколения в поколение. Народ был не только слушателем, но и той социальной средой, в которой хранился «Джангар». Исполнители его — талантливые представители народа — джангарчи, выступали и в роли хранителей старых традиций эпосов, и в роли создателей, внося в текст свое индивидуальное начало.

Джангарнада, подобно живому организму, развивалась и обогащалась, включая в себя новые, более поздние напластования (временные, и социальные), продолжала активно жить, каждый раз поражая слушателей своей новизной и яркостью поэтических образов.

Многие талантливые певцы-импровизаторы вносили новые элементы в исполняемое эпическое произведение, наполняли его новым содержанием, расцвечивали новыми поэтическими красками.

Имя джангарчи Ээлян Овла (1857—1920) стало известно науке в начале XX в. Уроженец аймака Ики-Бухус Бага-Дербетовского улуса Ээлян Овла происходил из семьи кочевника-бедняка. Юные годы Овла провел у своего родственника — дяди Дэлтэра,

который был известным джангарчи своего времени, слыл грамотным и образованным человеком. Сын Дэлтэра Пэпэ и племянник Овла обучались у него сказительскому искусству. После смерти сына Дэлтэр объявил своим единственным учеником и преемником — племянника Овлу. К 12 годам Овла, овладев песнями репертуара учителя, стал исполнять их самостоятельно. Постепенно он приобрел широкую известность в народе.

Став профессиональным певцом, Овла свою жизнь посвятил героическому эпосу своего народа. Он пел «Джангар» в разных улусах Калмыкии, исполнял песни на праздниках и свадьбах, во время отдыха после трудового дня, никогда не отказываясь от приглашения исполнить эпопею. Ранний период сказительского творчества Ээлян Овла благоприятно совпал с периодом возобновившегося интереса калмыков к своему эпосу. Джангарчи часто приглашали на большие празднества, где он был почетным гостем. Овла принадлежал к тем джангарчи, которые строго придерживались канонического текста, что считалось классическим исполнением эпоса.

Эпический репертуар Ээлян Овла был издан литографским способом. Прижизненное издание его репертуара вдохновило великого распада. С еще большим вдохновением и энергией звучал теперь его голос в кибитках, хотонах, дальних улусах его родной степи. С любовью и радостью встречали его везде, где бы он ни выступал.

Великий Октябрь принес певцу новый прилив радости, энергии, усилилась потребность петь «Джангар». Часто в хотон, к кибитке, где жил 60-летний прославленный певец, приезжали молодые воины командира Хомутникова, комиссара Харти Канукова, чтобы послушать перед боем вдохновенные строки героических поэм о подвигах любимых богатырей. И уезжали они, дав клятву биться с врагом за счастье народа, как Алый Хонгор Благородный, как Савар Тяжелорукий¹.

Ээлян Овла готовил себе и преемников, пожелавших продолжить его сказительские традиции. В их числе был племянник Овла Шараев Окон. Воспринял репертуар Ээлян Овла и джангарчи Бадмаев Окон из Багацохуровского улуса.

Народный джангарчи Мукебюн Басангов (1878—1944) родился в хотоне Утта Харахусовского улуса в семье бедняка. По свидетельству самого М. Басангова, желание петь «Джангар» у него появилось очень рано. В числе тех, у кого он учился своему искусству, М. Басангов называет джангарчи Лиджи Довжинова и жившего с ним в одном хотоне и прекрасно знавшего устное творчество своего народа Эрдни Боцаева. Цепкая память подростка с первого же прослушивания удерживала сотни, а затем и тысячи строк народного эпоса. В девятилетнем возрасте Мукебюн

¹ Кичиков А. Ш. Великий джангарчи Ээлян Овла.— Ученые записки Калмыцкого НИИЯЛИ, вып. 5, Элиста, 1967, с. 81.



*Ээлян Овла (1857—1920)
Репродукция с картины Г. О. Рокчинского*

уже знал две большие песни, которые рассказывал сверстникам. Многие он перенял и от служителя хурула Менк Дживенкиева, знавшего значительное количество исторических преданий и сказаний. Менк Байр Дживенкиев был частым гостем бедняков царов, где среди многих истинных ценителей эпоса всегда присутствовал и Мукебюн.

Настоятель хурула Яндыко-Мочажного улуса Санджи Дживенкнев был большим любителем произведений устной народной поэзии и в особенности «Джангара». М. Басангов попросил у него разрешения публично выступить с исполнением «Джангара». В назначенное время послушать юного сказителя собрались старейшие представители хотона, которым доводилось слушать исполнение многих талантливых джангарчи, ценители и знатоки устного творчества, жители ближайших аймаков. В течение двух дней рассказывал Мукебюн героические песни о богатырях эпической страны Бумбы.

Он мог рассказывать «Джангар» и дольше, но слушатели были ограничены во времени. Его исполнение песен героического эпоса понравилось, и в знак особого расположения и признания ему надели бешмет и наградили тремя рублями денег. Тогда же он получил благословение на самостоятельный путь сказительства и завоевал право носить имя «джангарчи».

Так заявил о себе новый джангарчи Мукебюн Басангов, всю свою жизнь посвятивший исполнению великого национального эпоса. М. Басангов — человек того поколения, которому благодаря Октябрьской революции суждено было своими глазами увидеть осуществление великой мечты калмыцкого народа, вдохнуть воздух новой, свободной жизни. Более двух десятилетий он жил и творил при Советской власти.

Вместе с подъемом народного искусства Калмыкии происходит и небывалый расцвет поэтического творчества М. Басангова. С новой силой и вдохновением он стал исполнять «Джангар». О той нове, которая вошла в жизнь калмыцкого народа, о судьбе джангарчи он сказал: «...Жить нам стало легче и хорошо, мы поем весело и радостно. Мудрость народа у нас в почете, я неустанно буду петь для народа, мой голос сейчас звонче, чем двадцать лет назад»².

У М. Басангова были и ученики. Достойными его продолжателями стали Болдырев Очир и Шигжиев Александр, которые приняли участие в Олимпиаде 1939 г. и заняли призовые места.

Наглядным примером заботы партии и правительства о народных певцах является вся дальнейшая судьба М. Басангова: в 1935 г. он принял участие в республиканской Олимпиаде мастеров народного творчества и был премирован; в 1935 г. участвовал в работе Первого съезда калмыцких писателей; в 1939 г. выступал на слете джангарчи и занял первое место среди сильнейших исполнителей «Джангара». Ему первому было присвоено звание «Народный джангарчи Калмыцкой АССР» и вручена Почетная грамота Президиума Верховного Совета Калмыцкой АССР.

В декабре 1939 г. М. Басангов ездил в Москву в составе делегации на Декаду калмыцкой литературы и искусства и выступал в Большом зале Московской консерватории на торжественном ве-

² Басангов Б. Радость.— В кн.: О «Джангаре». Элста, 1963, с. 15.

чере, посвященном 500-летию калмыцкого народного эпоса. В 1940 г. 60-летний джангарчи М. Басангов принял участие в работе VIII Пленума Союза писателей СССР, проходившего в Элисте.

Со слов джангарчи было записано шесть неизвестных до этого времени оригинальных песен «Джангара» объемом свыше шести тысяч стихов, большое количество сказок, мифов, легенд, народных песен. К сожалению, записи произведений фольклора были утеряны в годы войны.

М. Басангов был не только исполнителем «Джангара». Способность к творческой импровизации позволила ему откликнуться поэтическими произведениями на грандиозные революционные свершения советской эпохи.

В годы Великой Отечественной войны сказители обратились к богатырским сказаниям, пробуждавшим в людях гордость, мужество, стойкость в борьбе с врагами. М. Басангов откликнулся взволнованными стихами, в которых воспевал героизм Советской Армии, клеймил позором немецко-фашистских захватчиков.

Очевидцы рассказывают, что Мукебюн Басангов и сам пел о героях народной эпопеи перед уходившими на фронт бойцами.

В этой патриотической деятельности М. Басангова оживала древняя священная традиция: джангарчи продолжал дело своих давних и непосредственных предшественников.

Другим видным сказителем советского времени является Дава Шавалиев (1884—1959). В 1939 г. от него были записаны две оригинальные песни «Джангара»³ («Песнь об уgone коня Рыжко, быстрейшего из аранзалов» и «Песнь о сражении с Монхулаем, сыном Керме, имеющим красивого желто-пегого коня»).

Д. Шавалиев пел проникновенным, душевным голосом. Его исполнение отличалось слитностью мелодии и текста. Средством мелодического рисунка джангарчи мог оттенять те или иные эпизоды в битвах богатырей, активизируя внимание слушателей, вызывая у них соответствующие настроения. Сохранились записи песен в исполнении Шавалиева. Слушая эти записи, можно представить стиль, манеру исполнения песен «Джангара» древними сказителями.

В 1939 г. Шавалиев был приглашен в Москву в связи с предстоящим празднованием 500-летия эпоса. Он встречался с писателем А. Фадеевым и художником В. А. Фаворским, который в это время иллюстрировал эпос «Джангар». Советы джангарчи Д. Шавалиева В. А. Фаворскому, их беседы о героическом эпосе во многом помогли художнику. Д. Шавалиев был не только джангарчи, но оставил после себя много замечательных стихотворений, песен, благопожеланий, повествующих о нем самом и о его времени.

³ Весь репертуар его состоял из четырех песен, записи которых хранятся в личном архиве А. В. Бурдукова.

Судьба Лиджин Тельтя складывалась так же, как и у многих других джангарчи. Родился он в 1906 г. в семье бедняка. В детстве лишился родителей и стал батрачить. Довелось ему работать у богача Бадминова, слывшего своего рода меценатом и устраивавшего встречи с лучшими сказителями. На этих встречах присутствовал и Л. Тельтя. При таких обстоятельствах будущий джангарчи встретился с талантливым исполнителем «Джангара» Бадмин Оконом. Лиджин Тельтя слушал Бадмин Окона всего несколько раз, но запомнил все десять песен его репертуара и свободно воспроизводил по памяти. После Октября исполнительская деятельность Тельтя необычайно активизировалась, он неустанно выступал перед товарищами по труду, удовлетворяя их «жажду светлого», как выразился однажды Б. Мукебюн⁴.

Затем последовало участие Л. Тельтя в республиканских конкурсах исполнителей произведений фольклора, где он неоднократно выходил победителем. На конкурсе, посвященном 500-летию «Джангара», Л. Тельтя исполнял песни, опубликованные К. Ф. Голстунским. С успехом выступал он и в послевоенное время.

Леджин Тельтя — участник Сталинградской битвы, заслужил правительственные награды.

К числу талантливых исполнителей «Джангара» принадлежал и Бадмин Менкена-сун (1879—1944), депутат исторического I Общекалмыцкого съезда Советов (1920), неустанный агитатор за установление Советской власти в Калмыкии.

Не ограничиваясь выступлениями в своем аймаке, Б. Менкена-сун был участником республиканской олимпиады 1935 г. и конкурса в честь 500-летия «Джангара».

Полезной была для Л. Тельтя встреча с Б. Менкена-суном. Опытный джангарчи выслушал молодого исполнителя, одобрил его манеру исполнения «Джангара» и дал ему ряд ценных советов.

Калмыцкий народ любит, ценит и умеет слушать свой героический эпос «Джангар». О большой популярности среди волжских калмыков произведений устной поэзии и особенно «Джангара» сказано в выписках Н. В. Гоголя о калмыках: «Калмык способен верить чудесному и охотник до сказок. Иногда дня по три сряду слушает предания о подвигах сказочных героев, которых очень любит. Более всех других правится баснословная повесть «Джангар»⁵.

Долгими зимними вечерами рассказывали джангарчи о Джангаре и его богатырях, о чудесной сказочной стране Бумбе. Джангарчи пользовались исключительным гостеприимством и почетом у калмыков, их выступления считались большим событием. Слушатели ждали певца, заранее готовились к выступлению любимого

⁴ Басангов М. Радость.— В кн.: О «Джангаре», Элиста, 1963, с. 14.

⁵ Гоголевские тексты. СПб., 1910, с. 418—431.

исполнителя. Его часто приглашали в соседние и более отдаленные аймаки, улусы.

Сказителя усаживали на самое почетное место, в центре собравшихся. Расстилали ему кошму, для удобства под локоть подкладывали валик, подушку. Слушатели же рассаживались вокруг него.

Возгласами удивления, восторга и одобрения аудитория постоянно поддерживала вдохновенный порыв певца. На мастерское исполнение эпических песен слушатели реагировали чрезвычайно активно.

С большой выразительностью речитативом исполнял «Джангар» М. Басангов. Писатель Б. Дорджиев, слушавший не раз его выступления, вспоминает о том, как сказитель исполнял сцену провозглашения Джангара правителем. В песне повествуется о том, как отец Джангара был разорен четырьмя ханами-владельцами, которые стали преследовать его сына. Джангар вместе с Хонгором, бежав от погони, скрылись в пещере. Там они находились недолго: враги окружили их убежище плотным кольцом. И тогда Хонгор решил провозгласить Джангара правителем и вступить в схватку с врагами. Для этого он наскоро соорудил престол, прикрепил к древку знамени свой шелковый платок, символизирующий этим знамя, трижды благословил и трижды провозгласил славного Джангара ханом.

«Сделав такое вступление,— вспоминает Б. Дорджиев,— джангарчи рассказал, как Хонгор-нойон двинулся навстречу врагу. Взволнованный рассказываемым, сказитель откинул рукава черного шелкового бешмета, вытащил из своего кармана красный шелковый платок и вскинул вверх, подобно тому, как это проделал в песне Хонгор. Переполненный зал калмыцкого театра воскликнул: «Да, да, так было»⁶.

Аудитория была в какой-то степени постоянной в пределах одного хотона, аймака. Слушатели, особенно старшее поколение, являлись и контролерами джангарчи. В отдельных случаях они знали эпический репертуар своего рапсода, и у них были любимые песни из «Джангара». Так, самой любимой песней у М. Басангова и его слушателей была «Песнь о том, как Джангар впервые стал править государством», у Ээлян Овла и его слушателей такой считалась «Песнь о сыне Булингира, владельце коня Буурл-Галзан, Санале Строгом». По свидетельству очевидцев, именно эти песни джангарчи исполняли с особенным вдохновением. Перед исполнением своей любимой песни Ээлян Овла, например, обычно спрашивал: «Ну, что? Отправим что ли в поход Санала Строгого, сына Булингира?»⁷. В ходе своего повествования певец раскрывал эпизод за эпизодом, мирную жизнь богатырей, чередуя ее со сборами героев в поход, описаниями одежды, вооружения. Далее сле-

⁶ Доржин Басц. Жангирч.— Теегин герл, 1968, № 4, с. 30.

⁷ Кичиков А. Ш. Великий джангарчи Ээлян Овла, с. 81.

довал рассказ о дорожных приключениях, сменявшихся батальными сценами, поединками, соревнованиями в стрельбе, борьбе и т. д. И для каждого эпизода исполнитель находил соответствующую интонацию, темп и мелодию. Джангарчи пользовались и таким приемом повествовательного искусства, как пауза. Описывая места действия героев, их сборы в дорогу и т. п., джангарчи как бы создавал общий эпический фон повествования, старался ввести слушателей в атмосферу эпоса; когда же повествование подходило вплотную к основным и самым впечатляющим эпизодам, сказитель неожиданно делал небольшую паузу. Во время перерыва джангарчи освежал горло несколькими глотками чая или затягивался трубкой⁸.

Настоящие джангарчи обладали незаурядным актерским дарованием, их исполнение эпоса всегда вызывало бурный восторг слушателей. «Рассказчики водятся мастера своего дела,— читаем в выписках Н. В. Гоголя,— и сопровождают, где следует — пением, музыкой, телодвижением, где нужно — подражанием голосу животных»⁹.

Классическим считалось певческое выступление (дуули келдг), которое сопровождалось игрой на домбре (домбр цокн дахулад келдг). Игра на музыкальном инструменте усиливала эмоциональное и художественное воздействие эпоей на слушателей. Так исполняли песни «Джангара» сказители Ээлян Овла, Шавалин Дава и некоторые другие.

Овладение искусством певца «Джангара» было связано с обучением у старших сказителей. Обучение, как правило, начиналось в раннем возрасте, и к 12—14 годам ученик усваивал значительную часть репертуара учителя. Во время обучения усваивалась сюжетная канва, уяснялись динамика развития событий, логическая последовательность эпизодов и ситуаций, по замечанию Б. Я. Владимирцова, «практически», а затем «теоретически» ученик знакомился со схемой, с планом эпоей. Для удобства весь текст разбирался на составные части: главную, второстепенную, побочные. Далее обучаемый приступал к усвоению традиционных «общих мест» (украшение и седлание коня, сборы героя в дорогу, описание его воинских доспехов, картины борьбы богатырей и т. д.). После этого ученик овладевал изобразительно-выразительными средствами: запоминал эпитеты, сравнения, тот арсенал поэтических формул, которыми пользуется джангарчи и которые постоянно повторяются в песнях. «При хорошей памяти, любви и вдохновении, которое в этом деле особенно ценится, молодой человек может очень быстро, следуя указаниям наставника, научиться петь, и петь недурно большую героическую эпопею»¹⁰.

⁸ Небольсин П. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. СПб., 1852, с. 132.

⁹ Гоголевские тексты, с. 418.

¹⁰ Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос. Пг.—М., 1923, с. 31.

Исполнитель эпопеи был обязан усвоить и мелодию, музыкальный ритм, в котором исполнялось произведение. Это давалось с большим трудом и не всем. Так, по свидетельству В. Л. Котвича¹¹, сказитель Ээлян Овла, легко заучив текст «Джангара», долго не мог овладеть мелодией. Это стоило для джангарчи чрезвычайных усилий.

Первоначально ученик исполнял отдельные фрагменты в кругу своих товарищей и наставника. Когда же он в достаточной степени овладевал репертуаром учителя, устраивалось своего рода публичное испытание. Проходило оно перед авторитетными знатоками, ценителями родного фольклора, при большом стечении народа. Юный рапсод должен был показать свое исполнительское мастерство. Ученик, выдержавший испытание и получивший одобрение публики и знатоков, приобретал право на самостоятельные выступления. Он получал от учителя «благословение», и ему присваивалось звание джангарчи.

Во время поездок по улусам певцы сами подбирали себе талантливых учеников из местной молодежи. Учителями будущих сказителей могли быть и их родители, родственники, однохотонцы, иногда и служители хурулов. К примеру, Дава Шавалиев первые уроки сказительства и игры на домбре унаследовал от отца. Многому научился он и у джангарчи однохотонца Бадмы Чапурова. Сказитель Анджука Козаев перенял сказительское искусство у своего деда, большого любителя и ценителя родного фольклора.

Песням о Джангаре калмыки в прошлом приписывали магическую силу. Считалось, что исполнение всех песен Джангарнады за один сеанс повлечет за собой невзгоды и даже может принести смерть джангарчи. Имелись и строгие запреты. Так, не полагалось петь «Джангар» ради праздного любопытства, на веселых пирушках, в дневное время (это можно было делать только вечером). В. Л. Котвичу, желавшему прослушать Джангарнаду днем, пришлось вести долгие переговоры, чтобы добиться согласия Ээлян Овла. В. Л. Котвичу удалось прослушать таким образом только две песни «Джангара»¹².

Настоящий джангарчи не исполнял песнь, если не усвоил твердо ее текста. Ээлян Овла долго колебался, прежде чем сообщил В. Л. Котвичу, что знает еще одну песнь о Джангаре. И только по настоятельной просьбе ученого джангарчи продиктовал ее.

К сожалению, сказители XVIII — первой половины XIX в. известны нам только по именам и то в отдельных случаях. Собиратели не оставили достоверных данных о них.

В большинстве своем джангарчи были выходцами из трудовых слоев народа, с юных лет познали всю тяжесть эксплуатации

¹¹ Котвич В. Л. Джангарнада и джангарчи.— В кн.: Филология и история монгольских народов. М., 1958, с. 196.

¹² Там же, с. 196.

и лишений. Об этом свидетельствуют их биографии¹³. Однако в силу своего исключительного авторитета и популярности в народе, в обстановке всенародного преклонения перед искусством исполнения «Джангара» джангарчи пользовались большим почётом не только среди трудящихся масс. Нередко певцов приглашали в феодальные ставки, были и такие сказители, которые находились непосредственно при нойонах — особенно в те годы, когда калмыцкая аристократия всячески поощряла и поддерживала духовную культуру своего народа. Б. Бергманн приводит случай, когда нищий калмык был «возведен» в ранг сказителя при князе Цебек-Дорджи. Сначала этого певца услышал гелюнг, о своем впечатлении он рассказал князю. Последний потребовал певца к себе и устроил публичное прослушивание. Высоко оценив искусство дотоле неизвестного мастера, он сделал его своим придворным джангарчи.

Усиление социального и национального гнета в калмыцкой степи, развитие капиталистических отношений ускорили процесс разорения трудящихся, привели их к полному обнищанию.

Типичной характеристикой положения калмыцких джангарчи в тот период могут служить заметки В. Л. Котвича об Ээлян Овла, которого ученый застал в крайней бедности. «Это был,— вспоминает В. Л. Котвич,— настоящий калмык-бедняк: ветхая юрта с убогой обстановкой, двухлетний жеребенок и пара голов рогатого скота — вот все имущество последнего»¹⁴.

Октябрь вызвал новый расцвет устного поэтического творчества всех народов, в том числе и калмыцкого. Джангарчи принимают активное участие в строительстве новой жизни. Они не только исполняют «Джангар», но и откликаются поэтическими произведениями на все значительные события советской эпохи, слагают песни, поэмы. В этих произведениях старая традиционная форма наполнялась новым содержанием.

Большим стимулом развития народного творчества в Калмыкии явилась республиканская Олимпиада самодеятельного искусства, проходившая в Элисте накануне празднования 500-летия «Джангара». Во всех улусах и хотонах Калмыкии ей предшествовали состязания, выявившие десятки замечательных джангарчи, туульчи, йорялчи. Позже, в дни юбилейных торжеств, в столицу юной степной республики со всех ее концов съехались лучшие исполнители фольклора. Среди них были джангарчи Мукебюн Басангов и Менкенасун Бадмаев из Яндыко-Мочажного улуса, Дава Шавалнев из Ики-Цохуровского улуса, Ара Човаев из Мало-Дербетовского улуса, Джугульжан Джанахаев из Эркетеневского улуса.

Способность к творческой импровизации, которую сохраняли сказители, позволила многим из них откликнуться новыми поэти-

¹³ Сангаджнева Н. Б. Джангарчи. Элиста, 1967.

¹⁴ Котвич В. Л. Джангарнада и джангарчи, с. 198.

ческими произведениями на грандиозные революционные свершения советской эпохи. Выходцы из социальных низов, на своем личном опыте познавшие народное страдание и горе, сложили прекрасные песни о революции, о В. И. Ленине, о калмыцких героях гражданской войны, о социалистическом строительстве. За заслуги в сохранении и пропаганде национального героического эпоса «Джангар», за создание поэтических произведений М. Басангов, Д. Шавалиев, Д. Джанахаев в 1939 г. были приняты в члены Союза писателей СССР.

Джангарчи были не только прекрасными мастерами исполнения песен «Джангара». Они сохранили и донесли до нас исторические предания глубокой старины, сказки и произведения афористической поэзии. Например, от Джанахаева были записаны «Сказание о Нойтоне» («Нойтна тууж») ¹⁵, «Монгольский Ляхр-Хан» («Монһлин Лээхр хан») ¹⁶, от Т. Лиджиева «Сказание о Цаган Амане» («Цаһан Амна тууж»), «Сказание о ссоре Увши-хана с русским белым ханом» («Цаһан хаанла Увш хан цүүгси тууж»), «Казахский хан в пять обхватов» («Хасиг тави тевр хан») ¹⁷.

В настоящее время фольклористам известны имена новых джангарчи: Манджиева Михаила Бадушевича, Дорджиева Муушка Биджгаевича, Лиджиева Канура, Джукаева Нямина.

В с. Камышово Лиманского района Астраханской области от джангарчи Манджиева Михаила Бадушевича записаны небольшие по объему тексты нескольких песен «Джангара». Репертуар Дорджиева М. на редкость богат и разнообразен, кроме исторических песен, он включает в себя другие жанры калмыцкого фольклора. Однако с особым мастерством исполнял он песни о легендарном Мазан-батаре, а также о выдающихся государственных и общественных деятелях Советской Калмыкии Хохале Джалыкове и Антоне Амур-Санане.

Изучение записанных у разных сказителей песен «Джангара» исполнительской манеры джангарчи позволяет говорить о двух основных категориях сказителей. Одни из них строго придерживались устоявшегося канонического текста, отклонение от которого считалось недопустимым. Другие джангарчи в процессе исполнения импровизировали, меняли последовательность отдельных эпизодов, развивали или сокращали сюжеты, вносили свое, индивидуальное.

Джангарчи — одна из благородных, живущих по сей день ветвей эпических сказителей. Они плоть от плоти калмыцкого народа, выразители его дум и чаяний; они же являются хранителями своеобразной стиховой и мелодичной структуры эпоса, отшлифованной трудом многих поколений народных талантов. Сквозь века пронесли джангарчи бессмертное творение своего народа.

¹⁵ Журн. «Улан туг», 1941, № 1, с. 51—57.

¹⁶ Журн. «Улан туг», 1941, № 3, с. 49—55.

¹⁷ Журн. «Улан туг», 1941, № 10, с. 90—99.

Глава 3. Сюжетно-композиционные особенности эпоса «Джангар»

Героический эпос «Джангар» — самый крупный, масштабный жанр калмыцкого народного устного поэтического творчества, названный по имени его центрального героя. «Джангару» присуща своеобразная сюжетно-композиционная структура, обусловленная его жанровой спецификой. «Джангар» состоит из цикла былин-поэм, повествующих о героических подвигах Джангара и ближайших его богатырей-сподвижников. Былины-поэмы, входящие в состав цикла, характеризуются сюжетной самостоятельностью, тем не менее между ними много общего в идеях, в системе образов, в поэтике и стиле.

На жанровое и сюжетно-композиционное своеобразие «Джангара» впервые обратил внимание крупнейший отечественный монголовед Б. Я. Владимирцов. «Джангариада,— писал он,— это цикл былин-поэм, вполне самостоятельных, связанных между собой только тем, что во всех этих отдельных поэмах является Джангар-хан; богатыри, герои отдельных поэм, все служат одному хану Джангару. Джангариада состоит из нескольких песен — отдельных поэм, число которых обычно называют двенадцать, но которых было и бывает больше... В Джангариаде мы имеем образчик, и очень притом яркий, героического эпоса, прошедшего все стадии циклизации и готового создать или одну огромную эпопею, или несколько отдельных эпопей»¹.

Б. Я. Владимирцову также принадлежит приоритет в сравнительно-типологическом изучении «Джангара». Сопоставив цикл «Джангара» и русские былины, ученый обнаружил между ними элементы как сходства, так и различия. Сходства, согласно выводам Б. Я. Владимирцова, заключаются в том, что действие в обоих эпосах разворачивается вокруг единого центра и эпического владыки (в одном случае — эпической страны Бумбы и Джангар-хана, в другом — стольного града Киева и князя Владимира). О различии же сказано, «что калмыцкий эпос в своем развитии перешел те формы, в которых судьба оставила русские былины... в «Джангаре» гораздо больше внутреннего сходства действий отдельных поэм-песен»².

Отличие «Джангара» от русских былин Б. Я. Владимирцов находит и в разной интерпретации типа «эпического владыки». Джангар-хан в отличие от князя Владимира является действующим лицом, главным героем эпоса.

На основании сопоставительного изучения композиции «Джангара» и кара-киргизского эпоса ученый приходит к заключению: «по многим признакам, мне кажется, мы имеем право предполагать, что калмыцкий эпос прошел через подобную стадию своего развития»³.

¹ Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос, с. 17—18.

² Там же, с. 18.

³ Там же, с. 19.

Общее число песен «Джангара» не установлено из-за подвижности содержания эпоса во времени и пространстве, а также отсутствия древнейших текстов. Первые исследователи «Джангара», определяя состав эпоса, обычно называли 12 песен, исходя из устных данных, якобы по числу главных героев эпоса. Однако существенным является тот факт, что в настоящее время науке известно текстов песен с самостоятельным сюжетом гораздо больше. Вопрос о количестве песен «Джангара» рассматривался крупным фольклористом-монголоведом Г. И. Михайловым. Изучив эпический репертуар известных калмыцких джангарчи, ученый делает вывод, что «точно установить количество песен Джангарнады никто не может. Если учитывать репертуар отдельных исполнителей, то весь цикл в таком случае не превысит 10—11 песен... Если же брать все известные науке песни о Джангаре и его богатырях, исполнявшиеся в разное время различными джангарчи, то цикл в таком понимании окажется совершенно необъятным. Пока же джангароведами зафиксировано существование около трех десятков песен. А какое количество их прошло мимо фольклористов, даже приблизительно установить нельзя»⁴.

Говоря о композиционных особенностях «Джангара», следует уяснить, что песни, входящие в одну эпическую локальную школу певцов, имеют сходные по содержанию прологи и поэтические особенности. Так, в некоторых песнях, записанных у знаменитого джангарчи Ээлян Овла, имеется пролог, сюжет которого является общим для нескольких песен данного сказителя. Все песни-поэмы объединяются общностью идей, наличием «сквозных» положительных героев и единством стиля.

Для «Джангара» характерно определенное устойчивое композиционное построение. Сюжет песни разворачивается как цепь богатырских подвигов, совершаемых героями во время защиты своей страны, родных кочевий. Основные события часто могут быть сильно развернуты за счет введения в ткань произведения «общих мест», эпических формул, вводных эпизодов, часто непосредственно не относящихся к сюжету, описаний дорожных приключений героя и др. Однако эпическое повествование неизменно возвращается к главной сюжетной линии — основному действию, герою данной песни и его богатырским подвигам.

Для большинства песен «Джангара» характерен зачин, в котором в ярких, красочных тонах изображается страна Джангара — Бумба, живописный дворец; имеется характеристика главных богатырей и жены Джангара или же родословная и первые подвиги Джангара. Вступление к песням эпоса бывает довольно обширным. Так, в поэме «О поражении свирепого Хара-Киняса» зачин занимает 780 стихотворных строк из 3010 строк общего текста. Это самая большая экспозиция из числа известных исследователям. В поэме

⁴ Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов. Элиста, 1971, с. 99.

«О Шара-Гюргю» зачин составляет 950 стихотворных строк, всего же в поэме свыше 2700 строк. Следует отметить, что большие по объему вступления характерны для песен эпоса, записанных в середине XIX в. Вступительные описания несут определенную идейно-смысловую нагрузку. Они подготавливают слушателей к восприятию содержания песни, воспеваемых событий и героизм подвигов славных богатырей.

Песни, записанные в советское время, отличаются сравнительно небольшой экспозицией, в 10—20 стихотворных строк. Певцы эпоса стремятся скорее перейти к изложению основной сюжетной линии — к действиям богатырей.

Сюжетный стержень большинства песен «Джангара» характеризуется очень близкой исходной ситуацией: «угроза независимости и даже самому существованию государства со стороны могучего иноплеменника, имеющего подчас и некоторые демонические черты»⁵. Дальнейшее разворачивание действия в песнях тоже во многих случаях сходно. «Это появление вражеского посла, приносящего ультимативные требования своего повелителя; другой тип, в известном смысле противоположный, — отсылка богатыря в чужое государство для принуждения данщика к исполнению его вассальных обязанностей»⁶.

Коллизией, приводящей в движение сюжет песни, иногда является отсутствие главного богатыря, о чем узнает враг. Каждая песнь «Джангара», как правило, завершается победой богатыря, сподвижника «Джангара», героя данной песни, и пиршеством в честь установления мира и благополучия в стране.

Для подтверждения сказанного о сюжетно-композиционных особенностях «Джангара» рассмотрим композицию поэмы «О поражении свирепого Хара-Киняса». По построению она не имеет принципиальных расхождений с композицией большинства песен «Джангара».

Начинается поэма с описаний страны Джангара, его боевого кося, дворца, ханши Герензел, эпизода женитьбы Джангара и др. Здесь же даны характеристики богатырей: Алтан-Чээджи, Улан Хонгора, Гюмбе, Савара. Далее следует вставной эпизод о том, как был пленен богатырь Савар и как он стал одним из сподвижников Джангара.

Сюжет поэмы отличается последовательностью и динамичностью.

В завязке дается описание событий на пиру у Джангара и у Хара-Киняса. Параллельное изображение пиров является своеобразным исходным пунктом, где раскрывается характер борющихся сил (с одной стороны защитник Бумбы, с другой — захватчик).

⁵ Неклюдов С. Ю. О некоторых аспектах сравнительного изучения «Джангара» и русской былины. — Проблемы алтаистики и монголоведения. Элиста, 1974, вып. 1, с. 58.

⁶ Там же, с. 58.

В то же время параллельное описание пиров ведет к развитию двух сюжетных линий.

Яркими красками изображен пир мирных людей у Джангара, где богатырское веселье сопровождается музыкой, пением и танцами. Иначе показан пир у Хара-Киняса, который, как и его богатыри, кичится своим богатством и силой. На пиру Хара-Киняса замышляет нападение на страну Джангара. Он посылает своего богатыря Беке-Цагана, чтобы тот, разорив страну Джангара, захватил в плен богатыря Хонгора.

Ясновидец Алтан-Чээджи «безошибочно» предугадывает агрессивное намерение Хара-Киняса. Узнав о грозном намерении врага, богатырь Улан Хонгор тотчас же выступает навстречу ему. Действие в дальнейшем ускоряется, разворачивается вокруг Беке-Цагана и Улан Хонгора, достигая кульминационного развития в сцене их поединка, окончившегося временной победой Беке-Цагана, который берет в плен Улан Хонгора и привозит его к Хара-Кинясу, где богатыря подвергают мучительным пыткам. Победа в поединке Джангара над Хара-Кинясом и Хонгора над Беке-Цаганом составляет развязку этой большой поэмы.

Вступление в другой песне — «О грозном мангасовом хане Догшин-Шара» — состоит из двух частей. В первой части дано красочное описание природы и рисуются картины привольной и мирной жизни в стране Джангара. Оно сходно с вступлением в поэме «О Хара-Кинясе». Природа в прологе песни изображена в гиперболическом плане. Так, шум от колыхавшихся ветвей волшебных сандаловых деревьев доходит до страны семидесяти пяти тэнгриев.

Страна Джангара описывается как страна изобилия и спокойствия, где царят бессмертие, вечнозеленое лето, радость и веселье. Джангар показан как справедливый и мудрый хан, что в целом соответствовало представлениям сказителей древности об идеальном правителе, который «равно преклоняет ухо к богатым и бедным».

Совершенно иными красками изображен во второй части зачина хан мангасов Догшин-Шара. Он является носителем зла и сил разрушений, к нему стекается дань с четырех мангасовых стран, покоренных им, он «преклонил к ногам своим непобедимое шулму-сово царство».

Догшин-Шара, кроме баснословного богатства, обладает свойством перевоплощения: он может превратиться в камень-валун — «нет в его теле души». Подобной характеристикой Догшин-Шара подчеркивается, что Джангару и его богатырям предстоит упорная и трудная борьба, чтобы добиться победы над коварным и сильным врагом. Вступление заканчивается сообщением, что Догшин-Шара решил разорить страну Джангара в угоду своему наследнику Дунгур-Герелю, который, как сказано в песне, с детства возненавидел страну Бумбу.

Действие активно развивается к описанию пира, как в боль-

шинстве песен эпоса «Джангар». Алтан-Чээджи докладывает о приближении посланца хана Догшин-Шара с грозным требованием: отдать ему Хонгора в заложники, аранзала Зээрдэ для езды, а самому Джангару прибыть к нему и просить прощения за свою столетнюю провинность. Далее действие развивается напряженнее. Богатырь Улан Хонгор, уязвленный дерзким намерением мангасова хана, несмотря на уговоры Джангара, тотчас же выступает навстречу вражескому посланцу. Теперь повествование концентрируется вокруг Хонгора и его борьбы с врагом.

Действие достигает кульминационного момента, когда Хонгор, совершив ряд героических поступков, попадает в окружение и ему грозит гибель. На помощь, как обычно в таких ситуациях, прибывает Джангар со своими богатырями. Победа джангаровых героев над вражескими войсками и пленение их хана составляет развязку действия.

Важным композиционным элементом песни является ее концовка, повторяющая начало пролога, не связанная с сюжетом. Это обрамление возвращает нас к картине первоначальной жизни в стране Джангара, временно нарушенной коварным намерением ее врагов.

Зачин песни «О победе Савара и Хонгора над семью богатырями желто-мангасова хана Замбала» также довольно развернут. В нем изображены эпическая страна, ее горы, моря, дворец Джангара. Здесь же даны характеристики Джангара, его жены, главных богатырей — Алтан-Чээджи, Улан Хонгора, Эргю-Гюмбе, Савара, Ке-Джилгана. Это вступление составляет экспозицию песни. Детально изображая картину мирной жизни обитателей страны Джангара на лоне ее пышной природы, эпос стремится овладеть вниманием слушателей, подчеркнуть величие подвигов богатырей, а также создать контраст с описанием последующего несчастья, принесенного врагом.

Как и в предыдущей песне, действие начинается на пиру, развивается двупланово, поэтапно. Богатырь Ке-Джилган бросает жребий, кому держать караул на горе Эркюлю. Жребий выпадает богатырю Савару Тяжелорукому, вокруг которого разворачиваются события. Действие достигает своего наивысшего напряжения в сцене погони Савара за девяти тысячным табуном Джангара, угнанным мангасовыми богатырями.

Далее получает развитие другая сюжетная линия, связанная с действиями двух богатырей-побратимов: Савара Тяжелорукого и Улан Хонгора. Последний прибывает на подмогу Савару, узнав о бедственном положении своего побратима. Савар Тяжелорукий и Улан Хонгор одерживают победу над шестью богатырями мангасова хана, тем самым спасая табун Джангара. И это является развязкой всей песни, которая завершается строками, прославляющими изобилие, спокойствие и благоденствие в стране.

Композиция песни, переведенной на немецкий язык Б. Берг-

манном, почти не отличается от построения предыдущей. Во вступлении дается описание страны Джангара — Шара-Алтай и его дворца. Большую часть занимает характеристика ближайших богатырей Джангара: Алтан-Чээджи, Санала, Хонгора, Савара, Гюмбе, Джилгана, Очир-Герела. Основные события также начинаются на пиру после прибытия вражеского посла Бурза-Беке-Цагана. Он приезжает с грозным требованием от имени своего владыки Шара-Гюргю — отдать ему аранзала Зээрдэ, богатырей Улан Хонгора и Алтан-Чээджи. Как и в большинстве случаев, против дерзкого ультиматума выступает Улан Хонгор, давший достойный ответ чужеземцу: «Возвращайся назад и доставь ответ от богдо Джангара, хана страны Бумбы. Скорее прольется кровь богатырей в битве и не останется на теле вашего хана ни одного живого места, чем аранзал Зээрдэ, чем внук Ширки Улан Хонгор и Алтан-Чээджи, попав в чужую страну, уменьшат славу богдо Джангара. Лучше сразиться с множеством войск, пролить чашу крови».

И Бурза-Беке-Цаган ни с чем возвращается в свою страну. Задетый неслыханной дерзостью хана Шара-Гюргю, богатырь Улан Хонгор не может усидеть на месте. Тотчас же он собирается в поход. Его не останавливают уговоры самого Джангара и его 12 богатырей. Далее действие разворачивается вокруг дорожных приключений и подвигов Хонгора, достигая кульминации в сцене пленения хана Шара-Гюргю. Развязка наступает, когда на выручку к Хонгору прибывает Джангар со своими богатырями.

Рассмотрение песни в переводе на немецкий язык Б. Бергманном свидетельствует о ее сюжетной близости к песне «О поражении свирепого Хара-Киняса». Вариант Б. Бергманна представляет интерес с точки зрения изучения и сопоставления с позднейшими записями песен «Джангара».

К версии песен о Хара-Кинясе близко примыкает песня «О битве джангаровых богатырей со свирепым Мангна-ханом», записанная в 1966 г. в Элисте от Насанки Балдырова.

В прологе песни красочно изображены страна Джангара и его дворец. Здесь же даны характеристики Джангару и его богатырям.

Во время богатырского пира прибывает на тощем рыжем коне богатырь Нярин-Улан. Он передает Джангару грозное требование своего владыки свирепого Мангна-хана: Джангар должен отдать ему богатыря Хонгора, своего аранзала Зээрдэ, ханшу Ага-Шавдал, знаменосца Начин-Шонхора и блестящее желтое знамя своей державы. Если его требования не будут выполнены, он соберет двенадцатимиллионное войско и через девять месяцев пойдет войной на Джангара.

После грозных слов Нярин-Улана веселившиеся богатыри Джангара приумолкли. Только богатырь Улан Хонгор, как всегда, бурно реагирует на притязания иноземного хана и дает достойный ответ врагу.

После отъезда Нярин-Улана Джангар просит ясновидца Алтан-Чээджи рассказать о грядущих событиях. Тот отвечает, что

восьмого числа первого весеннего месяца (үр) на ледяной горе Эркюлю состоится поединок между Хонгором и главным богатырем Мангна-хана — Арслангин-Беке-Цаганом, что сейчас Беке-Цаган перед своим ханом, став на колени, целует лезвие своей грозной черной сабли, говоря при этом, что непременно привезет на крупе своего скакуна богатыря Улан Хонгора.

Узнав о дерзких намерениях врага, Хонгор тотчас отправляется в путь. Преодолев огромное расстояние, он приезжает к горе Эркюлю и пребывает там в долгом ожидании, теряя силы.

Наконец появляется Беке-Цаган. После словесной перепалки начинается грозный поединок двух богатырей-исполинов, который заканчивается победой Беке-Цагана. Привязав Хонгора к хвосту своего коня, Беке-Цаган устремляется в свою страну.

Пастушонок, служивший у Алтан-Чээджи, увидев проезжавшего мимо него Беке-Цагана с поверженным Хонгором, пытается догнать Беке-Цагана, но тщетно. Тогда он быстро направляется к дворцу Джангара, чтобы сообщить об увиденном. Прибыв к дворцу, мальчик успел промолвить два слова: «Джангар... Хонгор...» и свалился с седла на землю. Через некоторое время придя в себя, он говорит Джангару, что Хонгор увезен Арслангин-Беке-Цаганом.

Джангар тотчас с богатырями выступает в поход на Мангна-хана. Происходит богатырский поединок между Джангаром и Мангна-ханом. В ходе битвы у Джангара ломается копьё. По совету богатыря Санала он едет к кузнецу Кеке-Дархану, чтобы починить копьё. После отъезда Джангара в битву вступают его шесть тысяч двенадцать богатырей, которые одерживают верх над ратью Мангна-хана и в честь победы устраивают грандиозный пир. Джангар отправляется на поиски Хонгора и встречает в пути ворожею, у которой узнает о местопребывании богатыря. Джангар находит Хонгора и при помощи целебных трав исцеляет его. Затем они находят Беке-Цагана. Происходит упорный поединок, который заканчивается победой Хонгора.

Как видим, сюжет песни «Джангара» в записи у Н. Балдырова схож с сюжетом песни «О поражении свирепого Хара-Киняса». Различие состоит лишь в деталях. Так, главный противник Джангара в песне названного сказителя выведен под именем Мангна-хана (персонаж из эпического репертуара Ээлян Овла), тогда как в основном варианте он именуется Хара-Киняс. Поэтические средства обеих песен тоже близки, что дает основание рассматривать песню в записи от Н. Балдырова как вариант песни «О поражении свирепого Хара-Киняса».

Песнь джангарчи Мукебюна Басангова «О том, как впервые Джангар стал править государством» и песнь «О поражении свирепого Хара-Киняса» близки тем, что в их состав входит большой сходный эпизод пленения богатыря Савара.

В песне «О поражении свирепого Хара-Киняса» повествуется о том, что Савар в трехлетнем возрасте лишился родителей, а на четвертом году жизни шулмусы отняли у него «семьдесят языков

подданных». Выполняя волю своих родителей, Савар искал лютого Шара-Мангна-хана, чтобы стать его сподвижником. Проведав об этом, ясновидец Алтан-Чээджи говорит Джангару: «Если он оседлает своего коня Бурула, да возьмет в руки свой тяжелый бердыш, тогда он станет самым сильным человеком на всей земле». Джангар дает согласие на то, чтобы взять в плен Савара. Однако в битве с Саваром никто из богатырей не может устоять. Только богатырю Хонгору, прибывшему позже всех на поле боя, в упорнейшем поединке удается одолеть Савара, после чего Джангар совершает над Хонгором и Саваром обряд побратимства, заключавшийся в обмене их мирде (талисман) и наречении их названными братьями. Следует отметить, что этот эпизод в подобной же интерпретации встречается и в песне «О победе над Замбал-ханом».

Приведенный эпизод в песне М. Басангова, кроме сходства, имеет некоторые отличия. Отец Савара перед смертным часом обращается к сыну с такими словами:

Поезжай-ка и пристань к Догшин-Хара-Кинясу,
одинокого он делает много семейным,
бедняка делает богатым.
А что за человек Джангар,
Потомок Узен-Мала-хана,
оживляющий умерших, не знаю,
к нему не ходи.

Догши Хар Кинзинд оч түшич гив,
Өичи күүг өир кедг үлс,
Угаты күүг бай кедг үлс,
Жаңһр гидг күмичи
Үзн Мала Хааха хаани үрн
Үксэн эмдрүлдг
Үзигин бички һанц
Ямр күн болхин медгднго,
Эдид бичкэ оч түшич⁷.

Поэтому понятно, с каким упорством сражается Савар с богатырями Джангара. Только Хонгор мог на равных биться с ним. Особенностью этого эпизода является и то, что когда Савар и Хонгор упали без сознания, Джангар обменивает их талисманы, чтобы в дальнейшем между ними не было раздора. Большой объем рассмотренного вводного эпизода дает нам основание предполагать, что он представляет собой фрагмент бытовавшей когда-то самостоятельной песни.

Теперь рассмотрим содержание нескольких песен из репертуара джангарчи Ээлян Овла, впервые пропевшего полный цикл «Джангара» из 11 песен. Выше отмечалось, что некоторые из его песен имеют общий пролог, который состоит из 280 стихотворных строк и отличается относительной самостоятельностью.

Вступление песен эпоса Ээлян Овла начинается с эпической

⁷ Баснга М. Жаңһр. Элст, 1967, х. 53 (здесь и далее переводы автора).

родословной Джангара, из которой видно, что хотя Джангар в двух поколениях относится к ханскому сословию, он «в поколениях сирота». Последнее подчеркивает древнее происхождение этого образа. В малолетнем возрасте Джангар участвует в походах, разрушает крепости, берет в плен мангасов и т. д. В пятилетнем возрасте он попадает в плен к богатырю Беке-Менген-Шигширги, и от неминуемой смерти его спасает юный богатырь Улан Хонгор, сын названного богатыря.

Немало мест в прологе занимает красочное описание эпической страны Бумбы, где нет бедных и сирот, где царят мир и изобилие, а люди не знают старости, пребывая постоянно в двадцатипятилетнем возрасте. В прологе ярко изображены красота солнцеликой ханши Ага-Шавдал, искусство ее пения, великолепие отделки и красота дворца Джангара. Сказитель не упускает момента, чтобы не упомянуть о богатстве Джангара, о многочисленных реках и морях в стране Бумбе. Пролог завершается описанием пира, перечислением боевых походов, утверждением о готовности богатырей к новым битвам во славу своей Бумбы-страны.

Пролог эпического репертуара Ээлян Овла дает не только отчетливое представление об идеальной эпической стране Бумбе, но и знакомит слушателя с героической биографией Джангара. Словом, назначение пролога таково, чтобы ввести слушателя в эпический мир «Джангара», дать ему проникнуться эпическим настроением настолько, чтобы он был готов воспринять содержание песни, следующей за прологом.

По сравнению с песнями о Хара-Кинясе, песни джангарчи Ээлян Овла по объему небольшие и составляют от 450 строк (песнь о Мангна-хане) до 1600 строк (песнь о женитьбе богатыря Хонгора), в то время как песнь о Хара-Кинясе состоит из 3 тысяч строк.

Первыми исследователями эпического творчества Ээлян Овла справедливо отмечено, что к отличительным особенностям его песен-поэм «относится стремительное развитие сюжета, лаконичность, отсутствие «излишней» подробности, детализации, что придает этим песням характер классической стройности, простоты, изящества»⁸. Такое заключение о сюжетной специфике «Джангара» Ээлян Овла в целом верно для большинства его песен. Исключением является песнь о женитьбе богатыря Хонгора, содержащая немало архаичных, сказочных и мифологических элементов. Для подтверждения сказанного об архитектонике песен эпоса Ээлян Овла познакомимся с содержанием некоторых из них.

Сюжет песни «О победе богатыря Хонгора над лютым Мангна-ханом» сводится вкратце к следующему. Во время богатырского пира к Джангару приезжает посланец свирепого Мангна-хана с грозным требованием от своего владыки: отдать аранзала Зээрдэ,

⁸ Кичиков А. Ш. Великий джангарчи Ээлян Овла.— Ученые записки Калмыцкого НИИ ЯЛИ, Элиста, 1967, вып. 5, серия филологич., с. 78—79.

ханшу Ага-Шавдал, красавца вселенной Мингйана, Алого льва Хонгора и скакуна богатыря Санала Бурул-Галзана; если же эти требования не будут исполнены, стране Джангара грозит опустошение. Речь чужеземца производит ошеломляющее впечатление на богатырей Джангара, никто не осмеливается сказать что-либо в ответ. Владыка богдо Джангар держит совет с ясновидцем Алтан-Чээджи, который выражает сомнение о возможности победы над Мангна-ханом, тем самым давая понять, что требования иноземного хана надо удовлетворить. Тогда берет слово Хонгор. Он говорит, что лучше пролить кровь в битве с врагом у родника Агир-Хара, чем стать слугой, собирающим кизяк в чужой стороне. Джангар согласен удовлетворить требования Мангна-хана, кроме выдачи Ага-Шавдал, а Хонгора за непослушание приказывает богатырям связать. Санал говорит, что не желает нарушать клятву верности богатырей. Примеру Санала следуют и остальные богатыри.

По совету Санала Хонгор на своем коне Кеке-Галзане уезжает, чтобы сразиться с врагом. Он вступает в битву с полчищами врага, вырывает знамя Мангна-хана, и, разорвав его, мчится в сторону горы Менген-Цаган. Вражеский богатырь Шовто-Хара настигает Хонгора и наносит ему тяжелый удар, но герой, несмотря на раны, въезжает на гору. Отправив Мингйана со знаменем Мангна-хана к Джангару, он вновь вступает в бой. Мингйан приезжает в страну Бумбу и вручает знамя Джангару, который вместе с богатырями прибывает на помощь Хонгору. Происходит грандиозное сражение, в котором войска Джангара побеждают.

В песне «О победе богатыря Хонгора над Аля-Монхля», как и в предыдущей, враг прибывает с недобрым намерением. Громовым голосом Аля-Монхля извещает, что прибыл угнать прекрасный огненно-рыжий табун владыки нойона Джангара. Джангар-хан, как и в рассмотренном выше сюжете, по совету Алтан-Чээджи собирает войско в поход, чтобы предотвратить угон табуна и наказать дерзкого иноземца.

В этой песне по сравнению с предыдущей больше описаний, типических «общих мест», там где говорится о богатырских конях, их поведении перед походом и т. д.

В пути богатыри устраивают ристалище, в котором вперед вырывается конь богатыря Савара, вслед за ним — конь богатыря Санала. Затем прибывает все войско во главе с Джангаром. Богатырь Хонгор, обращаясь к Джангару, просит разрешения нанести удар Аля-Монхля и получает согласие. Неделью длится ожесточенный поединок между Хонгором и Аля-Монхля. Тогда Джангар произносит магтал:

Не ты ли, Хонгор, был моим серым степным волком?
Не ты ли был соколом среди людей, Хонгор мой?
Не ты ли в стране своей Бумба
Был крепок, подобен льву?
Так что же стало с тобой?

Көдәһини көк һалзи чон минн эс билчи?
Күмни начин Хоңһр эс билчи?
Ар Бумбини оридан
Арслң чинрг эс билчи?
Зүрһан орид зермгәри алдршн эс билчи.
Ода күртл яһснчи энв?⁹

Воодушевленный магталом, Хонгор с еще большей яростью бросается на Аля-Монхлу, поднимает его на конье вместе с конем и бросает в сторону своего войска. Затем Хонгор оживляет богатырей Савара и Санала при помощи лекарства и целительного дождя, который он вызвал. Завершается песнь описанием богатырского пира.

Наконец, возьмем самую небольшую песнь о пленении юным Джангаром Алтан-Чээджи. В пятилетнем возрасте Джангар попадает в плен к Беке-Менген-Шигширги, который видит в юном пленнике черты будущего героя и соперника. Но малолетний Хонгор, сын Шигширги, заслоняет собой Джангара, спасая его от смерти. Тогда Шигширги отправляет Джангара с заданием, чтобы он угнал табун Алтан-Чээджи, надеясь, что тот найдет смерть от меткой стрелы последнего. Действительно, стрела Алтан-Чээджи застревает в теле Джангара и он на грани смерти. По просьбе Хонгора мать трижды перешагивает через Джангара и стрела выходит из раны. Джангар спасен.

Два юных богатыря, Джангар и Хонгор, возвращаются опять на поле боя. Алтан-Чээджи в это время связывал поверженного Шигширги. Он видит устремившихся к нему богатырей, решает, что если они заключили союз, то сопротивление бессмысленно, покоряется Джангару и становится одним из его почетных богатырей.

В некоторых песнях «Джангара» намечена тенденция генеалогической циклизации. Ее элементы проявляются в том, что в ряде песен эпоса главными героями выступают сыновья Джангара или Хонгора.

Одним из главных героев поэмы «О поражении свирепого Шара-Гюргю» является сын Джангара Шовшур. С самого рождения он наделен признаками богатыря. В акте его рождения уже есть элементы чудесного, и совершение над ним обряда волшебным оружием свидетельствует о том, что родился необыкновенный богатырь, которого ждет героическое будущее. Уже на третий день после появления на свет Шовшур едет на охоту. На третьем же году он совершает свой первый подвиг: освобождает страну отца от врагов, шулмусов, которые завладели страной Джангара во время его отсутствия, победив Шара-Гюргю и восстановив мир и спокойствие в стране Бумбе.

В этой поэме налицо проявление признаков генеалогической циклизации. На первый план выдвинута фигура Шовшура. Однако образ Шовшура не получает развития в других песнях эпоса. Сын Джангара Шовшур не выступает героем нового цикла, идущего на

⁹ Жаңһр. М., 1978, 1 боть, 390 х.

смену циклу о Джангаре. По существу он оказывается одним из богатырей джангарова цикла. Вот почему приходится говорить здесь не о полной генеалогической циклизации, а только о появлении второго поколения богатырей, о первичной наметке цикла.

В песне «Джангара» известного калмыцкого сказителя М. Басангова «О том, как Хонгор доставил (Джангару) шлем, именуемый дун, и меч, испускающий молнии при атаке, Шара-Бирмис-хана» главным героем выступает сын Хонгора Хошун.

Хошун, как и сын Джангара Шовшур, с рождения наделен признаками будущего богатыря: он появляется на свет с запекшейся кровью в одной руке, с булатом-мечом — в другой, что свидетельствует не только о древности фольклорного мотива рождения героя с чудесными приметами, но и о древности мотива второго поколения — сына как продолжателя дела отца.

Хошун рождается в стране врага. Его мать — сестра главного вражеского богатыря Самбала. Хонгор на ней женился, чтобы овладеть волшебным шлемом и мечом Бирмис-хана, ослабить его и предотвратить опасность, нависшую над страной Джангара.

Однажды, воспользовавшись отсутствием Самбала, Хонгор добывает эти волшебные вещи и покидает семью. Шара-Бирмис-хан, узнав о пропаже вещей, организует поход на страну Бумбу. Участвует в походе и трехлетний сын Хонгора, Хошун, которого не в силах одолеть ни один из богатырей Джангара. Только признание им в Хонгоре своего отца спасает войско Джангара от поражения.

Хошун является одним из главных героев песни «О походе (трех младших баатаров) Хара-Джилгана, Аля-Шонхора и Хошун-Улана, сыновей Джангара, Алтан-Чээджи и Хонгора (репертуар Ээлян Овла). Юные богатыри во главе с Хошуном спасают свою страну от нависшей опасности.

Рассмотренные песни «Джангара», в которых основными героями являются сыновья Джангара и Хонгора, свидетельствуют о том, что в «Джангаре» второе поколение богатырей не создает особого цикла, а только продолжает род героев. Основой генеалогической циклизации служит преемственность поколений. Однако надо считать, что в Джангарнаде сделан лишь шаг в сторону генеалогической циклизации.

Сюжетная специфика «Джангара» такова, что эпос как бы повторяется вновь и вновь в каждой песне, с новой тематикой и сюжетом, но с общим структурным стержнем. Песни «Джангара» понятны до конца только в контексте всего эпоса. Основные идеи «Джангара» о защите Бумбы как бы иллюстрируются отдельными поэмами на примере борьбы такого-то богатыря с таким-то вражеским богатырем. Структурное единство «Джангара» сохраняется при различии в объеме песен; при этом может отсутствовать тот или иной компонент поэмы, та или иная часть описываться более или менее детально.

Композиционная структура в целом обусловлена цикличностью эпоса, которая в «Джангаре» осуществляется вокруг личности

центрального героя и эпического центра. Этим героем, группирующим вокруг себя других персонажей, является Джангар-хан, наделенный лучшими качествами эпического идеального вождя и богатыря. А единый центр — это эпическая страна Бумба.

Рассмотрение архитектоники ряда песен «Джангара» позволяет сделать такие выводы. В построении песен можно обнаружить немало общих жанров. Они имеют более или менее сходную экспозицию. Началом действия в них, как в большинстве песен «Джангара», является пир. Эпическое повествование обычно разворачивается вокруг героического подвига какого-либо богатыря Джангара или же его самого. Для этих песен характерно наличие одних и тех же «сквозных» образов, общности идей и художественно-изобразительных средств.

Глава 4. Поэтические особенности героического эпоса калмыцкого народа

Песни калмыцкого героического эпоса «Джангар», как уже подчеркивалось выше, отличаются отточенной сюжетно-композиционной структурой. Это, естественно, объясняется многовековым художественным опытом народа, устойчивой эпической традицией, которая сохранилась благодаря исполнителям этого самобытного памятника. Лейтмотив эпоса — борьба героев с бесчисленными вражескими полчищами (мангасами). Все изображаемое в «Джангаре» дано в свете норм народной эстетики, чему подчинена вся система художественно-изобразительных средств¹.

Средством выражения поэтической образности для джангарчи служат типические места. Это устойчивые эпические «клише», в которых иногда совпадают даже отдельные детали. В большинстве случаев эти трафареты порождены тождественностью мотивов, поэтических приемов, подчиненных основному художественному методу песен героического эпоса — идеализации богатырей.

Типические места «Джангара» — это описания пира, портрет богатыря, сборы героя в военный поход, отдых богатыря, картины битвы, описания коней, их седлания, бега, преодоления ими препятствий и т. д. Кроме того, в «Джангаре» много и других сходных описаний. Посредством типических мест в системе средств художественного изображения «Джангара» сказители привлекают внимание слушателя к тем или иным описываемым ими объектам

¹ Этой важной проблеме до сих пор не посвящено специальных монографических работ. Имеются лишь некоторые фрагментарные наблюдения, статьи в связи с освещением определенных вопросов калмыцкого эпосоведения. См.: Су-сеев А. И. К изучению изобразительных средств «Джангара». — Записки КНИИЯЛИ. Элиста, 1964, вып. 3, серия филологическая, с. 3—24; Биткеев Н. Ц. Гиперболы в «Джангаре» Ээлян Овла и его последователей. — Филологические вести КНИИЯЛИ. Элиста, 1973, № 5; Овалов Э. Б. Изобразительные средства поэмы «О поражении свирепого Хара-Киняса». — Там же; его же. «Гиперболизация в поэме «О поражении свирепого Хара-Киняса». — Вестник КНИИЯЛИ, № 12. Элиста, 1975, серия филологии.

или явлениям и таким путем как бы подготавливают его к восприятию следующего эпизода эпических событий.

Разнообразие эпических «клише» в «Джангаре», многочисленность эстетико-художественных функций и их своеобразие, естественно, должны быть предметом специального исследования. Здесь же возможно рассмотреть лишь некоторые из них.

Одним из примеров типических мест является описание клятвы богатырей, выступающее средством выражения идейного замысла эпоса, в частности, в поэме «О поражении свирепого хана мангасов Шара-Гюргю»².

Годы жизни своей
Острию копья предадим,
Страсти и радости свои
Единственному Джангару своему посвятим,
Вокруг государя своего сплотившись,
Во имя многочисленного народа своего
Вынем сердца свои и ему отдадим³.

Жил насн хойран
Жидин үзүрт өлгий,
Жилв, бах хойран
Ганцхи Жаңһртан өргий.
Эзи деерән эргэд,
Эцгин олн эмтнәнһ төлэ
Элкән йүлэд өгий.

Эти стихи в том же виде встречаются в описании присяги богатырей в поэмах «Об Уту-Цагане» и «О Кюрюль-Эрдени» с той лишь разницей, что в первой и последней из названных поэм — по 24 стиха, во второй — 14. Изменения касаются в основном порядка строк, отдельных слов и т. д.

В некоторых случаях отдельные эпические трафареты выступают поэтическим приемом идеализации богатыря. При этом отчетливо выделяются воинские доблести героя. В качестве образца приведем слова провидца Алтан-Чээджи, обращенные к богатырю Мингйану:

Не ты ль Джангару
«Бронею» был.
В пору трудностей не ты ль «конем» ему был.
Когда опасность нависала над ним,
Не ты ль его опорой был.

Дэн талнь
Дах болгсн эс билч.
Дэвхднь, күлг эс билч.
Дээвлхднь,
Түшг эс билч.

² Как здесь, так и в других случаях (по мере надобности) мы вынуждены давать названия отдельных песен в сокращенном виде, по смыслу, ибо полные переводы очень длинные.

³ Здесь и далее переводы автора.

Из сказанного Алтан-Чээджи ясно, что Мингйан — один из именитых воинов в богатырской дружине Джангара. С броней он сравнивается, очевидно, потому, что непобедим в сражениях, с ко-
нем — так как с ним не страшна любая несметная вражеская сила, а потому Мингйан для него — опора.

Такие эпические клише-магталы (восхваления) обращены и к другим богатырям — соратникам Джангара: Хонгору, Саналу. С. А. Козин верно отмечал, что «внимательно прислушиваясь к мотивам лирических элементов поэмы, представленных в излюбленном общемонгольском жанре похвал и плачей, можно проникнуть в самые сокровенные и задушевные идеи и идеалы степняка-певца и тем самым — в понимание и выявление основных линий и замыслов, реализуемых в поэме»⁴.

Типическим местом стало также описание прихода богатыря на службу к Джангару. Это описание с незначительными вариациями переходит из одной песни в другую, относясь к разным героям (Саналу, Мингйану, Боро-Мангна):

Добродетели исполненного отца своего без сына оставил он,
Божественно прекрасную мать без поминовения оставил он.
Владение в сто тысяч семей без правителя оставил он,
Восемнадцатилетнюю светло-румяную государыню
В одиночестве покинул он.

Буйн төгс ааван көвүн үга хаяд,
Бурхи сээхи ээжэн буй үга хаяд,
Бум өрк алван ной үга оркад,
Арви нээмтэ энгр улан хатан
Һанц бийинь хаяд.

На пути в чуждавшуюся страну герой делает привал. Вот как обычно описывается в эпических песнях отдых богатыря:

Из саксаула костер развел,
Цвета сандала чай заварил,
Ярко-красный навес натянул,
И, словно дерево-суха, раскрасневшись,
Как ремень, растянувшись, заснул.

За гидг мод түлэд,
Занди улан цээһэн чанад,
Түүкэ улан чачран татад,
Суха мет улаһад,
Сур мет сунад унтв.

Сходные описания встречаются и в эпическом творчестве других народов, например в ойратском и алтайском эпосе. Отголоски эпической традиции нашли отражение и в «Сокровенном сказании монголов»⁵. Это, по всей вероятности, объясняется тем, что истоки эпической традиции восходят к седой старине, когда народы эти имели эпическую общность.

⁴ Козин С. А. Джангарнада. Героическая поэма калмыков. М.—Л., 1940, с. 69.

⁵ См.: Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Введение в изучение памятника. Перевод, тексты, глоссарии. М.—Л., 1941.

Для описания эпических ситуаций и внешнего облика персонажей джангарчи используют эпические трафареты, в которых активно участвуют устойчивые поэтические тропы. Примером может служить портрет Шавдал, супруги Джангара:

Посмотрит туда, в сиянии ее красоты
Пескарей океана той стороны можно сосчитать,
Посмотрит сюда, в сиянии ее красоты
Пескарей океана этой стороны можно сосчитать.
Щеки крови краснее,
Лицо снега белее...

Цааран хэлэхнь —
Цаад далан жирмаг тоолгдм,
Нааран хэлэхнь —
Наад далан жирмаг тоолгдм,
Цуснас улан халхта,
Цаснас цаһан саңсата...

В других версиях песен «Джангара»⁶ портрет ханши дан в более развернутом виде, но во всех случаях сохраняются описания ее красоты посредством сравнений:

Щеки крови краснее,
Лицо снега белее...

Цуснас улан халхта,
Цаснас цаһан саңсата...

Некоторые эпические трафареты, в частности описания пиров, служат связующим звеном в развитии сюжета песен. Так, в песне «О том, как Джангар впервые стал управлять государством»⁷ две тысячи девять стихотворных строк, из которых 726 отведено описанию пиров. Во всех случаях повествуется о том, в какой последовательности на пиру восседают богатыри, как кравчие неустанно разносят им арзу и яства, а Мингйан поет песни. Затем обычно мальчуганы-кравчие извещают Джангара о том, что на пиру — только что прибывший чужой богатырь. Далее сообщается, к какому решению приходит Джангар. Сходное описание пира в данной песне повторяется трижды.

Типические места «Джангара», таким образом, являются важнейшим приемом эпической поэтики. Они служат и средством воплощения идеальной сущности изображаемого и выполняют различные художественные функции.

Из поэтических тропов в «Джангаре» наиболее распространены эпитеты, сравнения, гиперболы и метафоры. Они выступают в определенном взаимодействии друг с другом и выполняют важную роль в раскрытии идейно-тематического содержания эпических песен, являются «строительным материалом» «Джангара». Это рельефно обнаруживается при рассмотрении их по смысловым группам.

⁶ Джаньгър. М., 1960, с. 285.

⁷ Жаңһр. Жаңһрч Басцага Муковунэ келси бөлгүд. Элст, 1967, х. 19—64.

Из всего фонда изобразительно-выразительных средств особенно широко используются эпитеты⁸.

Среди различных категорий эпитетов важным средством конкретизации поэтической образности являются оценочные. В сочетании с другими поэтическими системами они активно участвуют в раскрытии идейного замысла эпических песен. Данная категория эпитетов является наиболее устойчивой, их можно назвать постоянными эпитетами — индивидуальными определениями. В частности, некоторые оценочные эпитеты устойчиво прилагаются к тому или иному герою, являясь средством его индивидуальной характеристики. Вождь бумбайской страны Джангар наделен эпитетами: «в поколениях одинокий» («үйин өнч»), «правитель нойон» («эзн нойн»), «правитель богдо» («эзн богд»), «любимый» (хэ-эртэ), «славный» («алдр»). Чаще всего во всех песнях эпоса Джангар именуется эпитетом «славный»⁹. Каждый из богатырей обладает определенными идеальными воинскими качествами. Основная черта Хонгора — храбрость («арг»), Санала характеризует эпитет «строгий» («догшн»). Сердце у Хонгора — «стальное» («болд хар») и т. д. Последним эпитетом подчеркивается бесстрашие героя, его смелость. Все, что воспевается в «Джангаре», сопровождается только положительными эпитетами. Так, отец Санала — «добродетели исполненный» («буйн төгс»), мать Хонгора — «высокопоставленная» («эрүн шагшавдта»), такова и супруга богатыря Савара; лекарства, которыми воины излечивают своих раненых — «самые лучшие» («эмн сэн»), благопожелания богатырей отправляющемуся в трудный поход герою — «прекрасные благопожелания» («сээхн йөрэл»). Возможность подвигов, которые совершают богатыри, немыслима без быстрых («хурдн») и изворотливых («альвн», «эвтэ») боевых коней. Меч богатыря бывает назван «холодным» («киитн»). Богатыри ведут борьбу с недругами за «свободную и счастливую жизнь» («амр сээн жирһл»). Они всегда побеждают, потому и бумбайская страна называется «бессмертной» («үкл уга мөңк»).

Мангасы, с которыми герои ведут борьбу, обладают такой же физической силой, что и богатыри «Джангара», а иногда даже превосходят их необычными воинскими доблестями. Джангарчи о них говорят «всесильный» («күчтэ»). Таковы Аля-Монхля, Кюрменхан, Барс-Мэргэн, Хара-Бодонг, Зан-Тайджи-хан, Хара-Джилган-

⁸ Применительно к «Джангару» мы считаем эпитетами и оценочные и описательные определения, так как все они служат средством изобразительности и выразительности.

⁹ С. А. Козин верно утверждал, что в самое имя героя поэмы вкладывается и основная мысль ее: прославить подвиги в деле борьбы с национальными врагами не какого-нибудь исторически известного хана, но воспеть и прославить идеального народного вождя, способного творить чудеса силой богатыря народа. Вполне справедливы также его предположения, что, может быть, этим и объясняется отсутствие прямого историзма в поэме, быть может, в этой нарочитой идеализации и отвлечении от действительности проявляется исключительно глубокий такт сказителей Джангарнады. (Козин С. А. Джангарнада., с. 85).

хан. Отрицательные персонажи вызывают всеобщее презрение народа к себе. Вот почему вражеский хан Шара-Бирмис зовется «зловредный» («хорта»). Как видим, оценочные эпитеты в эпосе разнообразны по семантике и многочисленны.

Менее распространены в «Джангаре» эпитеты, которые передают осязательные восприятия. Например, вода р. Домба «холодная» («книтн»), ветер — «прохладный» («сер-сер гисн»). Еще реже прослеживаются эпитеты, передающие обонятельные восприятия. Одежда «пахнущая потом» («көлстэ»). Посредством эпитетов, выражающих временные понятия, подчеркивается, в частности, молодость бумбайской страны. Она — «бессмертная» («үкл уга мөцк»), а люди в ней «двадцатипятилетними пребывают» («хөрн тавн насн дүрэр бээдг»). Для «Джангара» характерно и некоторое количество эпитетов; передающих слуховые восприятия. Песня «благозвучная» («эгшг»), мелодия хуура, на котором играет Шавдал, — «двенадцатиголосая» («арви хойр айста». Некоторые эпитеты указывают на принадлежность чего-либо определенному объекту. Названием «бумбайская» («бумбин») обозначены знамя державы Джангара, океан (дала) и т. д.

В сознании ярких эпических полотен важную роль играет другая большая группа эпитетов, передающих зрительные восприятия. Это прежде всего цветовые эпитеты. Ими джангарчи умело создают контрастные цвета для выразительного изображения предметов. Одним из излюбленных цветов — «белым» — охарактеризована гора Мангхан, национальная шапка калмычки (халванг), желтым — солнце, золото и т. д. Эпитет «желтый» имеет, однако, и отрицательный характер. Например, хан мангасов зовется «Желтым» (Шара-Мангас), волшебные осы, которые пытались пренятьствовать Мингйану во время выполнения трудного задания, — тоже «желтые» («шартүргн»). Эпитетом «красный» («улан») определяется богатырь Хонгор, девушки — «краснолицые» («цуси улан»). Некоторые предметы определены иными цветами: голубым («көк») — пути («күлэ»), серым («бор») — возвышенности (толһа), пегим («алг») — олень. Черными («хар») названы глаза богатыря и его седло. В отдельных случаях определенные объекты выделены эпитетом «черный», хотя по существу они не являются таковыми. Например, «хар арз» — «прозрачная», а не «черная» арза. Слово «хар», таким образом, многозначное (не только «черный», но и «чистый»). Эпитетом «хар» наделен и богатырь Санал, это значит, что он — смуглолицый. В основном же черный цвет в эпосе имеет отрицательный характер и употребляется как символ зла и смерти. Эпитетом «черный» наделено оружие богатырей, клювы злых колдуний, дворец хана мангасов Зан-тайджи, его табун коней «черно-пестрой масти», такой цвет имеет и вражеское знамя. Кроме перечисленных разновидностей встречаются и такие эпитеты, которые указывают на размер или качество предмета — «мелководный океан» («хэр дала»), на его форму — секира — «восьмигранная» («нээмн талта балт»), на породы деревьев — сандаловое

(«занди модн»), кизилное — («ярһа модн»), а также на местонахождения объекта. Функции этой последней группы значительны. Так, на пиру правую сторону («барун бийдкннь») полукруга богатырей возглавляет старец Алтан-Чээджи, левую сторону — («зун бийдкннь») — Хонгор. Таким расположением богатырей на пиру определено их место в дружине Джангара. Алтан-Чээджи не только воин, но и мудрец, ясновидец. В разрешении почти любых вопросов его слово является решающим для богатырей. Хонгор же — лучший из 12 именитых воинов.

Широко распространены в эпосе эпитеты, указывающие на материал, из которого сделан предмет. Так, шлем, седло, трон — «золотые» («алти»), дворец — «бронзовый» («күрл»), пол дворца — «коралловый» («шур»).

Эпитеты в «Джангаре» функционируют и в виде словосочетаний из неоднородных частей речи (существительного и прилагательного, глагола и деепричастия). Такие сложные эпитеты иногда состоят из целых фраз. Порой достаточно одного словосочетания при характеристике героя, чтобы создать целый образ. Например, Алтан-Чээджи:

События пяти лет
Угадывающий,
События десяти лет
Предсказывающий,
События будущих 99 лет
Предсказывающий,
О событиях минувших 99 лет
Сказывающий,
О событиях явных и тайных
Сообщающий,
Будто сам был очевидцем.

Тави жилэ юмиг
Тааж меддг,
Арви жилэ юмиг
Ээлдж меддг,
Ирх йири йисн жилиг
Өмнэснь тосж меддг,
Өнгрсн йири йисн жилиг
Ардаснь көөж меддг,
Ил, далд хойраһинь
Эврэн үзэд ирснлэ эдл
Аңхрулад суудг.

При этом важную роль играют устойчивые эпитеты, которые дополняются какими-либо другими определениями, способствующими созданию такого единого образа. Сложные развернутые эпитеты представлены обычно в диалогах богатырей, в характеристиках предметов или явлений. Мелодия хуура, на котором играет Шавдал, описана следующим образом:

Двенадцатиголосая мелодия хуура
Была настолько прекрасна, что птица-лебедь,
Гнездившаяся в камышах, расстроиться могла,
Лисица, обитавшая в ущелье кручи, расстроиться могла.

Хулси дунд өндглси
Хун шовун уйдм,
Эргин шуурхад бээрлгсн үиги арат уйдм сээхн
Арви хойр айс харна.

Приведенный перечень эпитетов «Джангара» по смысловым группам свидетельствует об их богатстве и разнообразии. Джангарчи по традиции передают их из поколения в поколение в основном без особых изменений, что свойственно и для исполнителей эпоса других народов.

В этом отношении правомерно утверждение А. Н. Веселовского относительно эпитетов русского эпоса, что «история эпитетов есть история поэтического стиля»¹⁰.

Другим излюбленным для джангарчи художественным средством является сравнение.

Посредством сравнений особенно ярко выражены героические качества богатырей. Например, о значительных воинских подвигах богатыря Хонгора узнаем со слов Алтан-Чээджи, который сравнивает его, как и Мингйана, с броней, конем и т. п.

Или же Джангар хвалит Хонгора, когда он в продолжительном поединке с противником Аля-Монхля не мог сразить последнего:

Ведь ты же был сивым волком степным у меня,
О, Хонгор мой, ведь ты же был соколом среди людей...

Көдөһини көк һалзи чон минн эс билчи,
Күминн начин Хоңһр минн эс билчи...

Это также выражено посредством сравнения, но через уподобление хищным животным.

Наделение того или иного богатыря различными воинскими доблестями выражает степень его героизации. О богатыре Санале говорится, что он «как Савар секирой владеет, смелый, как Улан Хонгор Благородный» («Саврла эдл балтч, Арслцгин Арг Улан Хоңһрла эдл зөргтэ»).

Посредством сравнений изображены и необычные качества противников. Так, неуязвимость Мангна-хана показана через изображение удара секирой, наносимого Хонгором: от удара «полетели искры, лезвие ее толщиной в четыре пальца обломилось. Хан будто и не заметил (удара) — он не двигался с места». Когда Савар нанес ему удар, раздались звуки грома, «пожаром вспыхнуло пламя в небесах, словно ударили по камню».

В напряженные моменты поединка богатыри отрывают друг у друга «куски (тела) размером с чашу и бросают их друг в друга» («ааһин дүцгэ махиг авад шивлдэд йовна»), не чувствуя при этом боли.

Небольшой круг сравнений характеризует психологическое состояние персонажей. У Хонгора, разгневанного заявлением вражеского посла после чаши арзы, «жилы на лбу стали толщиной с ру-

¹⁰ Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940, с. 73.

коять плети» («мацна деерк сутцн малян ишин чигэ болж цаһ-рглад»). Богатырь, расположившийся на отдых, «растянулся, как ремень, раскраснелся, как таволжник» («сур мет сунад, суха мет улаһад»).

При обрисовке облика персонажей сказители часто используют сравнение с небесными светилами. Мингйан сравнивается «с восходящим солнцем» («мандлад һарх нарн мет»); Джангар — «с полной луной» («дүүрц Һарси арви тавни сар мет»), таков же облик и богатыря Хонгора.

Посредством сравнений изображается, например, размер коня. Он сравнивается со скалой: «хадын чинэн». Круг объектов, используемых для поэтического сравнения, в основном передается по традиции из одной песни в другую. Образы животных, зверей привлекаются для обрисовки богатырских качеств героев. Например, о Хонгоре сказано:

На стотысячное стадо овец нападающий,
Словно бумбайский красный волк,
На десяти тысячное стадо овец нападающий,
Словно разъяренный красный волк.

Бум хөөнд довтлгч
Бумбин улан чон мет.
Түмн хөөнд довтлгч
Түүкэ улан чон мет.

Сравнения с объектом природы растительного и животного мира часто используются и для подробной портретной характеристики героев. В частности, этот прием используется, чтобы изобразить Джангара грозным, воинственным, подчеркнуть его силу и доблесть. Особенно впечатляет его портрет в песнях «О том, как джангаровы богатыри полонили вражеского богатыря Улан-Шара-Бирмена с Цаган-ханом» и «О Хара-Кинясе».

Если посмотреть сзади, словно сандал
Колышется он, говорят.
Если спереди смело взглянуть,
Будто хваткой голодного льва,
Набрасывающегося с вершины горы,
Владеет он,
Сбоку посмотреть,
Словно месяц в полнолуние,
Сияя, восседает он...

Ардаснь хэлэхнь, занди мет
Нээхелж сүүна гинэ.
Өмн бийэснь торад хэлэхнь,
Уулын ора деерэс
Урудат довтлдг
Өли арслигин шүүрлһтэ,
Хажуһаснь хэлэхнь,
Арви тавна сар мет
Мелмлзж суудг...

В других песнях подобным же образом изображена и внешность богатыря Санала:

Если спереди посмотреть,
 Будто имеет вид
 Голодного кречета приготовившегося к полету.
 Сбоку посмотреть,
 Будто желто-пестрый балабан,
 Пущенный со склона горы.
 Сзади посмотреть,
 Вид навьюченного верблюда имеет...
 Өмн бийэснь хэлэхнь,
 Өөдөн нисн гисн
 Өлн шоцхрин бээдл һарад зогсвл.
 Хажуһасни хэлэхнь,
 Ташуһаснь тэвгсн
 Тарлц шар-цоохр итлг болад зогсвл.
 Ардснн хэлэхнь,
 Ацчкесн ати темэн кевтэ...

В отдельных песнях через сравнение создается и музыкальный образ. Так, звучание мелодии хуура, на котором играет Шавдал, описывается посредством сравнения с пенем лебедей и уток:

Хуур, на котором играла Шавдал,
 Звучит как песня лебедей,
 В камышах гнездящихся.
 Звучит, как песня уток,
 В (камыш) озер гнездящихся.

Хууран авад татхла,
 Хулсн дунд өндгелсн
 Хунын дун һарад.
 Нур дунд өндгелсн
 Нуһсин дун һарад.

В «Джангаре» немало сравнений, отражающих бытномада. Такие сравнения передают размер изображаемого объекта и служат косвенной характеристикой героя или его коня: «комья земли, которые вылетают из-под копыт коня — с юрту величиной» («өсрэд одсн шаврнь жолм герин дүңгэ болад»); «лук размером с дверь» («үүднэ чингэ»).

В системе изобразительных средств песен «Джангара» встречаются отрицательные сравнения. В песне «О Хара-Кинясе» (публикация К. Ф. Голстунского) отрицательное сравнение передает предкульминационный момент, подготавливающий слушателя к восприятию основного эпизода поэмы:

Сказать вихрь —
 Не вихрь,
 Сказать дождь со снегом —
 И не то, чтобы дождь со снегом,
 Стала видна пыль от бега резвого коня.

Хү сальки гихнь —
 Хү салькчин биш,
 Хур, цасн гихнь —
 Хур цасчин биш,
 Хурди мерни тоосн болж үзгдв.

Сравнения разнообразны и с точки зрения грамматической структуры¹¹. Они бывают выражены при помощи союзов или без

¹¹ Сравнения в текстах оригинала при переводе на русский язык часто утрачивают свои грамматические признаки.

них, двумя словами, а иногда распространенными словосочетаниями, бывают предельно сжатыми или более развернутыми (последних очень мало). Каждый джангарчи имеет свои излюбленные приемы использования сравнений.

Сравнения, образованные посредством вспомогательных слов «эдл» (как, подобно, почти) «дүңгэ», «чинэн», «чингэ» (приблизительно, примерно), «мет» (словно, точно, будто, как будто), описывают размер изображаемого объекта или характеризуют образ действия: Санал «смел как Хонгор» («Хоңһрла эдл зөргтэ»); конь Хонгора, «как прежде исхудал» («өмнклэри эдл бас эцэд»); конь богатыря Санала настолько быстр в беге, что сравнивается с «летающей стрелой» («хаси сумн мет хурдлад»); дворец неприятельского хана Саналу издалека показался, «как искра огня» («бээш асгел һалын заль мет үзгдв»). Кроме того, используются сравнения, образованные посредством связующих слов «орта», «дүртэ», «өңгтэ» (похож на, подобно); бумбайская страна «бессмертной, вечности подобной пребывала» («үкл уга мөңкин орта»). Описательную или характеризующую функцию несут и сравнения, образованные причастиями прошедшего времени «болси», «болгси» (словно, подобно, словно ставший). Например, «солнцу и месяцу подобная прекрасная женщина» («нари, сар болгси сээхн бер»).

Бессоюзные сравнения выражены обычно именами существительными в различных падежных формах. От знамени бумбайской державы излучается свет «семи солнц» («долан нари герлтэ»).

В песнях эпоса сравнения в основном выражены именами существительными и прилагательными (роль последних выполняют и причастия в калмыцком языке), поэтому они носят описательный характер. Значительно меньше сравнений, выраженных наречиями и глаголами. В одних песнях их больше, в других меньше. Это объясняется тем, что для повествования определенных джангарчи более характерно стремление развивать действия — сказитель стремится интенсифицировать сюжет песни, ему важнее раскрыть основное содержание эпоса, нежели орнаментировать его изобразительными средствами. Джангарчи, склонные к лирической манере, для подробной характеристики героев, индивидуализации образов богатырей, пользовались развернутыми сравнениями. Так, богатырь Санал в песне «О Хара-Кинясе» характеризуется так:

Предметом дневных разговоров ставший,
Сновидением ночей ставший,
Одинокой сосне подобный,
С очами нападающего сокола
Прекрасный Санал ты мой.
Өдрин кели болгси,
Сөөни зүүди болгси,
Өичи харһан нээ болгси,
Довтлчи шонхрин нүдтэ
Дуувр, Санл минн.

Одним из поэтических тропов «Джангара» является метафора. Функции метафор, как и других художественных средств эпоса, различны. Облик персонажей характеризует группа метафор, связанных с миром природы. О девушке, которая была видна из-за тридцати шести окон, говорится: «виднелось второе солнце» («хойрдгч нарни герл һарч суухнь харгдв»).

Известно, что характерный признак Мингйана — красота. Супруга Савара говорит об этом богатыре метафорически: «С южной стороны появилось второе солнце» («Үд үзгэс нег нарни һарад ирв»). Часто встречаются метафоры, ярко характеризующие героические качества богатырей. О Хонгоре, как о самом храбром воине, Санал говорит: «Краса рати из семидесяти одного воинов» («Далн негн бум цергин өңгвч»). Кроме того, метафоры данной группы выступают и в роли других символических обозначений. Так, вражеские воины Тёгя-Бюс и Уту-Цаган после поражения обещают Джангару

Быть океаном в годы войны,
Конями быть в тяжкие дни,
Стражем быть для Бумбы страны.

Дэн талинь дала болый,
Дээвлхднь, күлг болый,
Хэрин нег халасн болый.

Такова же роль метафор, выражающих отношение персонажей друг к другу. Эти метафоры нередко имеют эмоционально-оценочный характер. Особенно часто они встречаются в творчестве М. Басангова. Джангар, обращаясь к Хонгору, называет его «сыном Гаруди моей» («Һәрдин көвүн минн»), «быстрым белым кречетом моим» («хурдн цаһан итлг минн»), «хваткой хищной птицы» («бүргд шовуна шүүрлһн»).

Широко представлено в «Джангаре» такое художественное средство, как гипербола. Она также выполняет в эпосе разнообразные художественные функции. Посредством гипербол удастся ярко выделить образы положительных героев, возвеличить их подвиги, а также противопоставить им вражеских богатырей и злодеяния, совершаемые ими. В гиперболических красках изображаются и предметы военного снаряжения, оружие и кони богатырей. Все это, однако, представлено в песнях эпоса не только как условное преувеличение, но и как реально существующий мир людей, животных, природы. Можно сказать, что гиперболизация — закон эпического искусства. Наиболее распространены гиперболы, отражающие военную жизнь. Гиперболически дана характеристика Хонгора:

Разом пущенные сто тысяч пик
Остриями не поразят,
Даже с места не сойдет...

Дегц бум жид
Чичв гиж,
Һанц көлән дээвлдг уга...

Подробная же характеристика богатырских качеств Хонгора приводится в песне «О том, как Хонгор вражеского Шара-Мангас-хана доставил живым» (публикация А. М. Позднеева).

От страданий ста лет
(Хонгор) не охал,
Хотя в течение шести лет
Бесперебойно плетью избивали,
И трех слов не выронил он.
Отвага и богатырская мощь такова,
Что на шестьсот тысяч вражеских войск
Смело пешим наступает он,
Пятнадцатисаженное
Могучее сандаловое дерево,
С корнями вырвав,
Пешим на (врага) наступает он.

Зун жилин зовлц үзв гиж
Ях гидг зац уга,
Зурһан жилин бийднь
Маля зоһсч уга малячв гиж
Ами һурви үгән алдж келәд уга,
Зөрмг баатр бийнь
Зурһан бум баатр дээнд
Повһн зөржи дэврдг,
Арви тави алд
Аһр заңди модыг
Сөң таг авад,
Повһар дэврәд ордг.

Эти же богатырские качества Хонгора проявляются в битвах с вражескими богатырями в песне «О Хара-Кинясе», где такая характеристика героя встречается дважды.

Заметим, что множество признаков, описывающих богатырские качества Хонгора, даны не случайно. Каждый из них последовательно раскрывается в эпических картинах боев, и джангарчи подчиняют их одной цели: утверждению героического идеала. В песне М. Басангова о подвигах богатыря Санала даны портретные характеристики некоторых именитых богатырей, включая и гиперболизированный портрет этого героя:

Семьдесят львов — мангасовских сынов
Семьюдесятью дротами ударяли,
Казалось, что
У (Санала) не было ран;
Хотя сзади
Такие же, как и он,
Шестьдесят девять сынов Мангас-хана
Шестьюдесятью копьями ударяли,
Казалось, что
У Санала не было ран.
Дали арслц манһс хаани көвүд
Дали жидәр чичәд
Дарси бийнь.
Һувчидг нег һазр уга болал:
Ар ээрднь
Бийләнь йилһл уга
Әдл жири йисн Манһ хаани көвүд

Жири йисн жидэр чичэд
Дарсн бийнь,
Уйн нег һазр уга болж медгдвл.

Джангарчи подчеркнул важнейшие богатырские качества Санала: мужество, волю, выносливость, неуязвимость.

Не менее гиперболизированно изображена и внешность вражеских богатырей, которая обычно соответствует их богатырским качествам. Слушателю ясно, что победа над таким противником даётся ценой огромных усилий. В отдельных записях (в репертуаре Ээлян Овла) есть указания на воинские качества вражеских богатырей. Например, чужеземный хан, к которому Джангар направляет послом Санала, именуется Кюдер-Заарин-Заан-тайджи — всемогущий Заарин-Заан-тайджихан; один из лучших богатырей этого хана — Гунан-Хара-Бодонг тоже назван сильным («күчтэ»). Мангна-хану дана внешняя характеристика в песне «О поединке Хонгора со страшным Догшин-Мангна-ханом».

Если на голову смотреть,
Черной, как алмаз-сталь кажется,
Если на тело смотреть,
Черным, словно сажа, кажется...

Толһа бийинь хэлэхэ,
Алмс хар болд л болж, үзгднэ,
Надр махмудын хэлэхлэ,
Хээснэ хар цө л болж үзгднэ.

Портретная характеристика богатырей, которая вводится некоторыми сказителями в песни эпоса (кроме джангарчи Ээлян Овла), служит как бы «программой» для развития сюжета, подготавливая заранее слушателя к тому, что героем будут проявлены те или иные богатырские качества. Ээлян Овла такой прием исполнения не использовал, богатырские качества героя у него раскрываются при совершении им подвигов.

В этом отношении сказители — последователи Ээлян Овла (Б. Хахишев, М. Дорджиев, М. Манджиев и Т. Лиджиев) при исполнении тех же песен не вносят ничего нового. Подвиги героев песен Ээлян Овла на редкость трудны, а поэтому совершаются лишь благодаря необычным качествам богатырей, которые ярко выделены посредством гипербол. Когда богатырь окружен многочисленными врагами, он прыгает через их головы. Такую ловкость проявляют Мингйан, Хонгор, Хошун-Улан (сын Хонгора). Гиперболизирован и богатырский крик. Например, Мингйан крикнул так, что табун коней тюрк-хана от испуга сбился в кучу, а затем бросился в страну Джангара с такой силой, что стражники не смогли его удержать. Таковы сложные препятствия, которые герои «Джангара» преодолевают благодаря своим богатырским качествам — ловкости, удали, силе. Они вступают в борьбу с мифическими существами: Санал — со стальноклювой шулмуской, Мингйан — с небесным верблюдом, изрыгающим огонь, и т. д. Чтобы подчеркнуть богатырскую мощь и выносливость того или иного

героя, джангарчи, описывая удары, наносимые врагами, добавля-
ют, что герои их даже не замечают. Когда вражеский богатырь
Мал-Улан, а затем тридцать пять неприятельских воинов вонзили
в спину Хонгора секиры, он даже не обратил на это внимания.

Битва, как подчеркивается в песне «О Хара-Кинясе», так на-
пряжена, что «бойцы не различали своих и чужих; воинов Джан-
гара и Хара-Киняса убавилось наполовину». В варианте данной
песни, записанной от Т. Лиджнева, богатыри в пылу битвы раз-
рывают друг друга на куски.

В песнях разных джангарчи гиперболически изображена и дли-
тельность богатырских боев, часто в виде числовых формул.
У Ээлян Овла битва длится «семью семь — сорок девять дней». Такие же гиперболы встречаются и в песнях М. Басангова. Хонгор
в битве с вражеским богатырем Аля-Монхля продержался в тече-
ние семи дней, столько же времени сражался Санал с многочис-
ленной ратью (в репертуаре Ээлян Овла).

Наиболее выносливыми в песнях эпоса изображены Хонгор и
Санал. Наделение героев необыкновенной физической силой и во-
инскими способностями связано с изображением событий, значи-
тельных для жизни людей. Ведь исход боя решает судьбу не од-
ного героя, но и его страны.

Ряд гипербол используется для выражения таких качеств, как
мудрость. О мудрости Алтан-Чээджи джангарчи говорит: «Дела
настоящего на девяносто девять лет назад угадывающий, будуще-
го на девяносто девять лет вперед предсказывающий». Эта ха-
рактеристика сохраняется во всех песнях «Джангара».

Некоторая часть гипербол отражает историческое переосмыс-
ление образов. Фантастические существа (шулмусы, бесы, чудо-
вища, великаны) предстают в качестве врагов Бумбы. Шулмусы,
обладавая огромной силой воздействия на людей, часто стараются
помешать героям в совершении ими подвигов. Они встречаются
обычно в сказках, однако имеются и в некоторых песнях «Джан-
гара».

Наделение врагов сверхъестественными способностями позво-
ляет подчеркнуть, что борьба с противниками будет трудная; тем
самым певцы дают почувствовать значительность подвигов бога-
тырей. Так, Санал расправляется с бесовками в облике прекрасных
девушек (в песне «О подвигах богатыря Санала» репертуара
Ээлян Овла). Джангар убивает старуху-бесовку и ее семерых
бритоголовых сыновей (песнь «О Шара-Гюргю») и т. д.

В «Джангаре» встречаются гиперболы, связанные с представле-
нием о необыкновенных качествах героев. Так, в песне «О сватов-
стве Хонгора» у героя «на лбу сила Маха-Галы воплощена, на те-
мени сила Зунквы воплощена, на голове сила Очир-Вани¹² вопло-

¹² Маха-Гала — грозное божество, гений, хранитель буддизма; Зунква,
Зонква, Дзонкова — реформатор ламанизма, святитель северного буддизма
(1355—1417); Очир Вани — имя одного из ламанетских божеств.

щена» («Мангна деернь Маха-һалын күчин төгсгсн, зула деернь Зунквин күчн төгсгсн, ора деернь Очир-Ванин күчн төгсгсн»). Здесь сказалось влияние на джангарчи ламаистской религии. Сверхъестественными способностями наделен Джангар в песне «О Хара-Кинясе». В варианте песни «О Хара-Кинясе», записанной от Т. Лиджиева, сказителя советского времени, сверхъестественных черт в характеристике богатырей нет.

В песнях «Джангара» широко гиперболизирована природа. Посредством гипербол раскрывается также, например, богатырская сила героев, вражеского богатыря. Когда Савар секирой ударил вражеского Мангна-хана, «искры доставали небо, шел дождь и град». От крика Мингйана «лопнул желчный пузырь старого барса, сотрясались небо и земля» (песнь «О том, как Мингйан угнал десять тысяч желто-пестрых коней Тюрк-хана»). Когда столкнулись воины Джангара и Хара-Киняса, «небо и земля содрогались, земля покрылась тьмой» («О Хара-Кинясе»).

Гиперболизированы богатырские кони. Так, благодаря их необычным боевым качествам младшие богатыри сумели преодолеть камень, который «невозможно обойти и перейти» (в песне «О трех юных богатырях»). В изображении картин героических сражений для созвучия характеру битв в некоторых песнях использованы описания природных явлений.

Значительное место в «Джангаре» занимают гиперболы, отражающие быт людей. В них — сила фантазии, отношение к окружающим явлениям, выражение жизненного опыта народа. Гиперболически изображаются размеры, количество объектов: дворец Джангара высотой всего лишь «на три четверти ниже небес»; как богатыри крупны телосложением (символ физической силы), так и предметы, которыми они пользуются, необычайной величины: из чаши, которую поднимают семьдесят человек, герой выпивает молочную водку семьдесят один раз; богатырь Гюзян-Гюмбе на пиру, если свободно сядет — место пятидесяти двух человек занимает, если потеснится — место двадцати пяти человек занимает. Изделия человеческих рук, красочно, возвышенно описанные, вызывают восхищение.

Так, народ любит прекрасными сапогами, которые сшиты для богатыря:

Голенища сапог
Десять тысяч девушек шили,
Задник сапог
Сто девушек шили.
Чтобы увидеть хоть след от сапог,
Тот тысячами монет готов платить,
Чтобы увидеть сами сапоги,
Тот десятую тысячами вознаградив,
Любоваться готов, настолько прекрасны они.

Түрә бийинь
Түмн күүкд күмн нинлүлгсн,
Зууза бийинь
Зүн күүкд нинлүлн шаглсн.

Мөринь үзсн күмн
Мицнән өгч һәэхм,
Мон бийинь үзсн күмн
Түмән өгч һәэхм сәэхн.

Гиперболизирующая сила народной фантазии проявляется и в изображении музыкальных образов: хуур, на котором играла Шавдал, издает «мелодии ста восьми минорных тонов, шестидесяти восьми мажорных тонов» («зовлцгин зун нээмн айс татад, жирһлин жирн нээмн айс татад»).

Гиперболы в «Джангаре», как видим, являются одним из широко употребляемых средств выразительности.

Язык «Джангара», таким образом, чрезвычайно богат художественно-изобразительными средствами. Он изобилует разнообразными поэтическими приемами, образно-стилистическими средствами, выполняющими различные художественные функции, что подчинено раскрытию идейного пафоса эпических песен.



Часть III. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ЛИТЕРАТУРА

Глава I. Возникновение ойратской литературы

Литература монгольских народов в ее древнем периоде XIII—XVII вв. зародилась как литература общемонгольская. На заре своего возникновения она уже заключала в себе некоторые черты будущей монгольской литературы, будущей калмыцкой (ойратской) литературы и будущей бурятской литературы в их национальной специфике. Весь круг памятников или основная группа памятников этой литературы является таким образом достоянием всех монгольских народов, принадлежит также, следовательно, литературам калмыцкой и бурятской. Определить ее национальные границы вряд ли возможно, да и нужно ли их определять для периода XIII—XVII вв., если литература в это время представляла собой некоторое структурное единство, такое же точно единство, какое образует обрядовый фольклор или исторический эпос монгольских народов.

Художественная ценность этой литературы все еще до сих пор научно не определена, хотя появились отдельные работы, в которых такие попытки предпринимались.

Литература древнего периода, обогащаясь общим опытом художественного творчества монгольских народностей, переживала в течение семи веков своего развития то взлеты, то спады. Она впитала в себя особенности языков отдельных народностей, обогащалась новыми жанрами, возникали новые редакции отдельных сочинений. Вместе со складыванием народностей к XVII в. все более ощутимыми становятся национальные различия. В литературу проникает авторское начало, она сохраняет все меньше элементов коллективности, свойственной устному творчеству.

Феодальная раздробленность и междоусобицы оказали отрицательное влияние на литературное творчество монгольских народов. Однако устная и письменная традиции художественного творчества продолжали жить и развиваться, хотя и не так интенсивно, как прежде. Начинается процесс отпочкования от единой прежде литературы литератур отдельных народностей, в первое время все еще остававшихся на базе общемонгольской письменности.

На протяжении своей многовековой истории монгольские наро-

ды создали поистине богатый фольклор, отличающийся не только высокой художественностью, но и большим жанровым разнообразием. Он полнокровно выражал душу народа и был одним из основных источников письменной литературы. Сложившиеся в течение многих веков его своеобразные традиции создали благоприятные условия для успешного перехода от устного народного поэтического творчества к литературному. И такой переход совершился в XIII в. с приобретением письменности.

Первые попытки литературного творчества предпринимались в разных местах и разными лицами. По-видимому, вначале создавались небольшие произведения на материале фольклора, но до наших дней они не дошли. Поэтому трудно представить, как выглядели эти первые литературные произведения. Однако среди дошедших до нас литературных памятников имеется одно произведение, «которое сразу возводит их письменность до степени литературы», «настоящее литературное произведение и притом самое интересное, самое яркое, с которым не может сравниться ни одно создание последующей монгольской литературы»¹. Им является «Сокровенное сказание монголов» («Монголын нууц товчоо»), многие столетия остававшееся неизвестным исследователям.

С художественной точки зрения «Сокровенное сказание монголов» поражает цельностью и гармонией, пленяет необычайно высоким художественным совершенством.² Неизвестные авторы создали крупное и значительное литературное произведение, в котором соединились произведения разнообразных жанров, слившиеся в единое целое. Здесь и предшествующие сказания, и устные рассказы, и исторические песни, легенды и предания. Из всех этих истоков и родилось «Сокровенное сказание монголов» — создание не одного, а многих авторов. Как бы ни были сильны в летописи элементы устной речи и народной поэзии, она все же писалась как литературное произведение, поэтому «Сокровенное сказание монголов» — произведение письменное. Оно стало источником для последующих летописцев, зародило особую письменную традицию летописания, с отдельными линиями которой можно встретиться и в летописях позднейшего времени.

Устная историческая традиция содействовала быстрому зарождению письменной традиции, зарождению национальной историографии. Без этой традиции не могла появиться такая крупная летопись, какой является «Сокровенное сказание монголов». Во времена ее создания было много знатоков разных легенд и преданий. Наряду с первой монгольской летописью существовали и еще какие-то исторические сочинения, записи рассказов, сборники бесед

¹ Владимирцов Б. Я. Монгольская литература. — В сб.: Литература Востока. Пг., 1920, вып. II, с. 94.

² Гадамба М. «Сокровенное сказание монголов» как литературный памятник. (К вопросу оценки художественных достоинств памятника) — Хэл зохиол судлал, Улаанбаатар, 1970, т. 7, вып. 1—13, с. 115—117, 126 и сл.

и изречений, постановления и указы, генеалогические истории рода, семьи, которые не сохранились до нашего времени.

К концу XIII — началу XIV в. относится ряд любопытных произведений, связанных с первой монгольской летописью. В тематическом отношении они очень близки друг другу, хотя и принадлежат к разным жанрам.

«Легенда о разгроме трех сотен тайчуудов» («Гурван зуун тайчуудыг дарсан домог») имеет фольклорные истоки. По размеру это довольно крупное произведение, повествующее об одном из сражений монголов.

Значительное распространение получила «Легенда о музыканте Аргасуне» («Аргасун хуурчийн домог»). Она не лишена фантазии, но все же в ее основе мог быть реальный факт. Повествует легенда о взаимоотношениях Чингисхана с певцом-импровизатором и прекрасным музыкантом.

Широко распространена была среди монгольских народов и «Шастра о мудрых беседах мальчика-сироты с девятью орлюками Чингиса» («Чингисийн есөн өрлөгтэй өнчин хөвгүүний сэцэлсэн шашдар»), посвященная вопросу о потреблении спиртного. Она известна в четырех редакциях на монгольском письменном языке, а в калмыцком рукописном фонде восточного факультета ЛГУ хранятся еще две рукописи (Д 1 и А 16).

«Магтал сунитского Гилугэдэя» Ц. Дамдинсурэн в своей антологии включил в число «поучений» Чингисхана, объединив общим названием «Чингис хааны билиг», хотя по содержанию текст никак нельзя отнести к наставлениям или поучениям. Это скорее плач-хвала по поводу смерти Чингисхана, который связывают с этнологической легендой.³

Этнологическую основу можно видеть и в «Повести о двух скакунах Чингиса» («Чингисийн хойр эр загалын түүж оршва»), которая дошла до нас в более поздней записи, поэтому трудно представить, как она выглядела раньше — в эпоху своего создания.

Одним из лучших среди немногочисленных образцов средневековой лирической поэзии монгольских народов можно считать «Плач Тогон-Тэмур». Это типичное для своего времени произведение, в котором неизвестные авторы скорбят по поводу падения Юаньской династии, потери власти над Китаем. Утрата столицы (Дайду-Пекина) рассматривается Тогон-Тэмуrom не только как позор для себя лично («дурная слава пришла ко мне»), но и как позор для былой чести, престижа и доброго имени монголов.

Почти во всех летописях XVII и последующих веков повторяется легендарный рассказ о Мандухай Сэцэн-хатун — одной из немногих женщин, вошедших в историю монгольских народов.

Образ Мандухай сохранили стихи и легенды, посвященные ей.

³ Михайлов Г. И., Яцковская К. Н. Монгольская литература. Краткий очерк. М., 1969, с. 29.

Их использовали в своих сочинениях летописцы XVII в.⁴ «Легенда о Мандухай Сэцэн-хатун» («Мандхай Сэцэн хатны домог») была создана в конце XV — начале XVI в. на фольклорной основе. Рассказ об этой женщине, боровшейся с феодалами — противниками централизованной власти, отражает один из эпизодов борьбы в период феодальной раздробленности.

Неизвестный автор «Шара туужи» сохранил в своей летописи интересное произведение, относящееся к той же эпохе, «Магтал шести монгольским тумэнам, подвластным Даян-хану» («Даян хааны харьят зурган тумэн монголын магтал»)⁵, которое отсутствует в других летописях.

Летописи XVII в. сохранили много произведений монгольской литературы. Авторы «Сокровенного сказания монголов» положили начало историческому жанру средневековой литературы монгольских народов. В последующие века этот жанр успешно развивался, традиции его летописцы продолжали до начала XX в.

То немногое, что дошло до нас от древней литературы, свидетельствует об общей высокой литературной культуре того времени. XIII—XVI века в истории литературы монгольских народов явились началом большого пути — отчетливо наметились линии художественной литературы, развились литературные жанры, установились первые литературные связи, наметились национальные черты.

XVII век — рубежный период в истории монгольских народов и в истории их средневековой литературы. Замечателен этот период тем, что наряду с их формированием, начинается процесс отпочкования их собственной литературы. Начало ему положили ойраты. Именно в эту эпоху они переживали период большого национального подъема и, как полагают исследователи, мечтали об организации сильного кочевого государства в Центральной Азии.⁶

Зарождение собственно ойратской литературы началось в первой половине XVII в., когда выдающийся ойратско-калмыцкий просветитель Зая-пандита составил алфавит «ясные буквы» («тодо үзүг»), более известный как «ясное письмо», завершив тем самым филологическую работу своих предшественников, на протяжении четырех с лишним столетий занимавшихся усовершенствованием монгольской письменности и письменного языка. Рождение ойратской литературы было подготовлено значительным художественным опытом монгольской литературы. Переводческая деятельность Зая-пандиты и его учеников способство-

⁴ Саган Сэцэн. Эрдэнийн товч. Улаанбаатар, MCMLVIII, 196—202-р тал; Алтан товч. Хэвлэлд бэлтгэсэн Ц. Шагдар. Улаанбаатар, 1957, 185—191-р тал; Шара туужи. Монгольская летопись XVII в. М., 1957, с. 70—73.

⁵ Шара туужи., с. 95—99; Дамдинсүрэн Ц. Монгол уран зохиолын дээж зуун билиг. Улаанбаатар, 1959, 183—184-р тал.

⁶ Владимирцов Б. Я. Монгольская литература.— В сб.: Литература Востока., с. 112—113; Козин С. А. Джангариада. Героическая поэма калмыков. М.—Л., 1940, с. 5; его же. Эпос монгольских народов. М.—Л., 1948, с. 6.

вала быстрому развитию собственно ойратской литературы.

Зая-пандита Намкайджамц (по-калмыцки Окторгуйн Далай) родился в 1599 г. (умер в 1662 г.) в семье хошутского Баабахана. Дед его, Кюнкю Заячи, среди дэrbэн-ойратов пользовался большим авторитетом, прославился как большой мудрец. По-видимому, семья не славилась аристократичностью, но была в почете у главенствующего ойратского дома. Как сообщает биограф, в 16-летнем возрасте Зая усыновил ойратский князь Байбагас-Батур и в числе других юношей отправил в Тибет, где в общей сложности он провел около 22 лет, занимаясь буддийской теологией. Юноша оказался очень одаренным и любознательным, многое в буддийской схоластике постиг, «усваивая слова и речи, сравнивая и сопоставляя их». Вскоре Зая был включен в свиту главы управления светскими делами в Тибете в качестве «приближенного товарища», а в 27 лет стал одним из десяти самых близких сановников далай-ламы и как лучший из учеников был удостоен титула «лхасского рабджамбы».

В 1638 г. Зая возвращается в родные кочевья. Это был зрелый человек, монах, слава о котором перешагнула границы Тибета. Духовные учителя и наставники послали его к тем, «кто говорит по-монгольски», ради «пользы учению и народу», чтобы «сделавшись ламой монголов и ойратов», распространить среди них «желтую» веру.

В малочисленной литературе, которая известна в настоящее время исследователям, Зая-пандита представлен лишь в роли ревностного проповедника ламаизма и отчасти в качестве реформатора монгольской письменности.

Ламаистские первосвященники наделили Зая-пандиту полномочиями, анализ которых дает возможность говорить уверенно, что сферой его миссионерской деятельности должны были стать не только ойратские владения, но и весь монголоязычный мир. Но эти полномочия не ограничились распространением ламаизма: судя по всему, руководителей буддийской церкви в равной степени занимали и события общеполитического характера.

Во-первых, «командирование» Зая-пандиты на родину совпадает с такими событиями в жизни монголоязычных народов, как формирование трех ойратских ханств (Джунгарского, Хошутского — в Кукунуре, Калмыцкого — на Волге) и разгром Чахарского ханства маньчжурскими завоевателями; во-вторых, Зая-пандита предпринимает поездки в Тибет через равные промежутки времени (по истечении 10 лет).

В кратчайший срок Зая-пандита действительно стал признанным общемонгольским ламой. Разумеется, столь быстрое выдвижение на культурно-политической арене можно объяснить не только его личными талантами, но и активной поддержкой лхасских первосвященников, заинтересованных в том, чтобы именно он превратился в наставника всех главенствующих князей еще независимого монгольского общества.



*Зая-пандита Намкайджамц (1599—1662)
Репродукция с картины Г. О. Рокчинского*

И хотя источники не содержат точных данных о политических взглядах Зая-пандиты, однако вся его практическая деятельность свидетельствует о том, что он понимал пагубные последствия межфеодалных войн, разорявших страну и народ, делавших их беззащитными перед лицом внешней опасности; характерно его стремление примирить всех говоривших на монгольском языке и исповедующих ламаизм, подготовив тем самым условия для их объединения в могущественное единое государство под эгидой буддийской церкви⁷. В этом заключены и сильная и слабая стороны политической деятельности Зая-пандиты. Но нельзя забывать,

⁷ Златкин И. Я. Зая-пандита как политический деятель.— В кн.: 320 лет старокалмыцкой письменности. Материалы научной сессии. Элиста, 1970, с. 30; его же: Зая-пандита как политический деятель.— В кн.: Олон улсын монголч эрдэмтний П Их хурал. Улаанбаатар, 1973, т. 1, 203-р тал.

что в конкретно-исторических условиях того времени, когда маньчжурские завоеватели угрожали порабощением и физическим истреблением монгольскому народу, централизаторская ориентация на буддийскую церковь объективно имела прогрессивное значение.

Каково бы ни было значение деятельности Зая-пандиты в общественной жизни того времени, она не может сравниться с тем вкладом, который он внес в культурную жизнь своего народа, в развитие культуры ойрат-калмыков. Главная его заслуга заключается в том, что им была создана новая письменность.

Зая-пандита создал свое письмо на основе уйгуро-монгольского алфавита, но при этом внес такие усовершенствования сообразно духу своего родного наречия, которые приблизили письменный язык к разговорной речи его времени. Поэтому реформа имела успех: письменность и нормы письменного языка, выработанные им и его учениками, были приняты ойратами и существовали в течение трех столетий.

Прежде всего Зая-пандита в своей реформаторской деятельности не порывал с установившимися национальными традициями и стремился создать не совершенно новую письменность, но «литературный общеойратский письменный язык»⁸. К тому же Зая-пандита практически закрепил свою реформу письменности тем, что перевел на ойратско-калмыцкий язык много различных произведений, выработал нормы правописания и стилистики, упорядочил терминологию, создал свою школу переводчиков.

Однако главная причина успеха, по-видимому, заключается в другом. Деятельность Зая-пандиты была очень своевременной, поскольку исторические условия способствовали распространению и закреплению новой письменности и письменного языка. Это была эпоха расцвета политического могущества и культурного роста ойратов и калмыков. В это время шел неумолимый процесс сложения ойратско-калмыцкой народности, которая не была в состоянии порвать окончательно со своими культурными традициями, и всякая деятельность, направленная на укрепление независимости и национальной самостоятельности, находила положительный отклик в массах. Именно в этот период произошло важное историческое событие — монголо-ойратский сейм 1640 г., — инициаторами которого выступили западные ойраты. Этот «общемонгольский съезд» ознаменовался принятием и утверждением норм и правил поведения, юридических законов «Великий устав взысканий» («Йэкэ цаажин бичиг»), вошедших в историю под названием «обычного права» монгольских народов. Калмыки, как известно, впоследствии пересмотрели отдельные статьи этого устава, дополнили его новыми постановлениями и статьями и руководствовались им вплоть до начала XX в.

На этом съезде присутствовал и Зая-пандита, который, по всей

⁸ Владимирцов Б. Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Л., 1929, с. 25.

вероятности, принимал деятельное участие в разработке статей «Цаажин бичиг». Значение съезда до сих пор не раскрыто с достаточной ясностью, но резонанс его в истории культуры монгольских народов был велик. Если учесть, что в это время назревала реальная угроза со стороны набиравшей силы Цинской династии, можно понять значение данного съезда как последней попытки консолидировать монгольские народы перед борьбой за защиту своей независимости.

Создав алфавит, Зая-пандита всеми доступными этой письменности средствами стремился закрепить появление нового литературного языка, стараясь приблизить его к живой народной речи. С этой целью он принимается за переводы книг с тибетского, санскрита, а возможно, и с монгольского. Ратнабадра, биограф Зая-пандиты, перечисляет «вкратце многочисленные сутры, тантры, поучения Будды, шастры, переведенные (Зая-пандитой.— *Ан. Б.*) для хошуты, торгутов, дэрбэтов, зюнгаров, хойтов и др.» за 12 лет (1650—1662). При этом, в конце перечня переводов он замечает, что были переведены и другие сочинения, ему «неизвестные», что он записал названия только тех, которые запомнил («пришли на ум»)⁹. В общей сложности биограф перечислил 177 названий, кроме того, он дал еще 37 названий сочинений, «дополнительно переведенных» учениками Зая-пандиты.

В библиотеке улан-баторского монастыря Гандан-текченлинг, например, и сейчас хранится великолепный манускрипт XVII в.— «шедевр калмыцкого письма тростниковым каламом» — перевод знаменитого произведения Зункавы «Степени пути к святости» («Лам-рим-чен-по»), сделанный самим Зая-пандитой. Следует помнить, что переводы эти «были работами самостоятельными, т. е. не переделкою с монгольского языка, а переводами с языка тибетского»¹⁰. Это признал К. Ф. Голстунский, неоднократно сличавший некоторые книги в переводе на монгольском языке с переводами Зая-пандиты. На самостоятельность переводов указывает и Б. Ринчен: «Ойратские переводы с тибетского, сделанные после изобретения Зая-пандитой Окторгуйн Далаем калмыцкого письма, всегда несколько отличаются от монгольских переводов тех же сочинений своей терминологией. В этом можно усмотреть стремление создателя калмыцкой буддийской литературы создать свою ойратскую философскую терминологию, не всегда следующую общемонгольской»¹¹.

К сожалению, пока неизвестно, какая из книг была самой первой, переведенной Зая-пандитой, однако биограф в числе первых в своем перечне называет такие сочинения, как «Итэгэл», «Итклин

⁹ Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе, с. 168—172.

¹⁰ Голстунский К. Ф. Монголо-ойратские законы 1640 года, дополнительные указы Галдан-хун-тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. СПб., 1880, с. 124.

¹¹ Ринчен Б. Ойратские переводы с китайского.— *Rocznik Orientalistyczny*. Warszawa, 1966, XXX, I. s. 64.

көтлвр», «Тарпа чэнпо», «Алтан гэрэл», «Нээмн минһн шүлгтэ», «Модн чимг», «Үлгүрин дала» (правильное название по-калмыцки: «Медэтэ медэ угаг йилһгч судр»), «Бодь мөр» (тибетское название «Лам-рин-чен-по»), «Ном һарху чикула кергтэ», «Молон төөнэ тууж», «Зунквын тууж» (перевел стихами), «Эрднь шаштр» и др. При этом из сведений биографа можно заключить, что Зая-пандита приступил к переводу ряда сочинений еще до создания своего алфавита, т. е. он переводил и на монгольский язык.

О том, что Зая-пандита начал заниматься переводом еще до составления своего алфавита, кроме «Мани Гамбум» и «Пачой», свидетельствуют колофоны других сочинений. Можно считать, что в 1642 г. он завершил перевод «Жизнеописания Панчена» («Бан-чэн хутгтын тууж оршва»).

В настоящее время найдено более 60 сочинений, перевод которых осуществил Зая-пандита. Как переводы, так и колофоны их представляют большую ценность для истории культуры монгольских народов. Колофоны, содержащие самые разнообразные сведения, могут быть разного объема: от нескольких строк до нескольких (иногда даже до десяти) четверостиший, если послесловие написано в стихах. Особенно ценно, что во всех известных сейчас переводах Зая-пандиты большая часть послесловий написана в стихах, либо ритмической прозой. Колофонные стихи эти еще не изучены, хотя предварительные сведения об их содержании имеются¹².

Колофоны, в особенности написанные стихами, являются памятниками культуры, они важны, как всякий документ, повествующий о важных исторических событиях и сообщаящий их точные даты. Иногда колофон помогает осветить неясные места, темные стороны событий прошлого, установить авторство сочинения, эпоху его составления или перевода.

В ксилографах часто встречается еще колофон издателей, в котором также содержатся интересные сведения. Например, в ксилографическом издании сутры «Золотой блеск» («Алтан гэрэл») после колофонных стихов переводчика следует важнейшее для истории калмыцкой культуры сообщение, уже в прозе: «По просьбе благодетельных рабджамбы Лоузана, благодетельного владыки многих, ойратского нойона Дондук Даши, великой княгини Дэджит печатные клише «Алтан Гэрэла» вырезал искусный резчик Гэндун иши, благодаря чему пусть возродятся многие живые существа и распространится вера непобедимого Будды». И хотя издатели не указывают года издания сутры, можно с большой точностью определить, что отпечатана она была не позднее 40-х годов XVIII в., ибо Дондук Даши именуется здесь «нойоном», а не

¹² Лузсанбалдан Х. Ойрадын Зая пандитын орчуулгын тухай мэдээ.— Хэл зохиол судлал, 6-р боть, 6-р дэвтэр. Улаанбаатар, 1969; Цэрэнсодном Д. Зая пандитын шулгийн тухай.— Монголын судлал, 1—25. Улаанбаатар, 1971, 39—45-р тал.

«ханом»¹³. Это же подтверждает послесловие рукописного текста «Алтан гэрэла», хранящегося в Институте языка и литературы АН МНР¹⁴. В тексте дополнительного колофона, написанного в прозе, говорится следующее: «По повелению владыки желтошапочников благодетельного Галдан-Цэрэна гелюнга Самбуджамца, Дашиджалцан, Юндэндорджи и Лхунрувжамца, тщательно сверяя со священным оригиналом прежний перевод рабдхамба хутукту гэгэна, в котором с течением времени переписчики, писцы и другие местами исказили текст, сделали сокращения и допустили много ошибок, и устранив все эти ошибки, издали эту сутру «Алтан гэрэл» в год «железа-курицы» (1741) на монгольском (языке)». Под «монгольским» здесь подразумевается ойратско-калмыцкая письменность, поскольку старомонгольскую (уйгуро-монгольскую) принято называть «худма». Эти два списка «Алтан гэрэла» свидетельствуют о том, что одним из самых обычных типов рукописей является копия ксилографа. Поэтому такой список (копия ксилографа) имеет большую ценность для исследователя, особенно в том случае, если сам ксилографический подлинник недоступен. Но нередко и ксилографы бывают вторичными изданиями, поэтому колофоны предыдущих изданий могут повторяться почти без изменений.

Зая-пандита был одним из образованнейших людей своего времени, он владел монгольским, тибетским, санскритским языками. О его многосторонней деятельности свидетельствуют разные титулы (пандита, учитель, переводчик, рабдхамба). Он занимался философией, литературной деятельностью, писал грамматические трактаты, был переводчиком.

В творчестве Зая-пандиты переводные произведения, в особенности переводные стихи, занимают большое место и имеют важное значение. Пока нет специальных работ, посвященных его стихотворным переводам, но можно отметить, что он стремился быть точным, по возможности сохранить размер оригинала и его характерные особенности.

Поскольку Зая-пандита обладал поэтическим опытом и мастерством, он ряд своих переводов выполнял в стихах, стихами же написана большая часть колофонов. Так, стихами был осуществлен перевод жизнеописания Зункавы, знаменитой «Субашиды» тибетского ученого монаха Гунгаджалцана. В своих поэтических опытах Зая-пандита не смог избежать влияния принципов индийского и тибетского стихосложения, с которыми был знаком хорошо и которыми владел в совершенстве. При переводах Зая-пандита придерживался силлабического принципа построения стихотворных строк. Большая часть стихов состоит из четверости-

¹³ Лувсанбалдан Х., Бадмаев А. В. Калмыцкое ксилографическое издание сутры «Алтан гэрэл». — В кн.: 320 лет старокалмыцкой письменности. (Материалы научной сессии). Элиста, 1970, с. 90.

¹⁴ См. рукопись «Хутгт судрын ээмгин эркт хан дээд Алтн гэрл кэмэк ик кэлгнэ судр оршив» ойратского (калмыцкого) фонда ИЯЛ АН МНР, № 102.

ший, построенных в основном на начальной аллитерации — как полной, так и частичной. Встречаются довольно часто как парная и смежная, так и перекрестная аллитерации. Вообще чаще встречается в колофонах Зая-пандиты аллитерация начальных букв, начальных слогов строки и лишь в редких случаях — конечная рифма. При этом обычно рифмуются первые три строки четверостишия.

Изредка Зая-пандита использует и принцип изосиллабизма в строфах, при этом можно наблюдать как полное совпадение слогов в первых строках, так и частичное.

Колофонные стихи Зая-пандиты представляют собой оригинальный вид поэтического творчества и содержат ценные сведения самого различного характера.

Собственных сочинений Зая-пандиты, кроме колофонных стихов, не сохранилось. В перечне названий его переводов не упоминается ни одной работы, написанной им. Лишь в последнее время монгольским ученым удалось обнаружить две-три рукописи и их фрагменты, авторство которых с определенностью можно приписать Зая-пандите. Все это — грамматические трактаты.

Просветительская деятельность Зая-пандиты и его учеников принесла положительные результаты; с этого времени получила развитие ойратская национальная литература. Вскоре после создания «ясного письма» нашлись авторы, которые создали ряд оригинальных произведений ойратской литературы. В первую очередь здесь следует упомянуть произведения биографического жанра, возникшего в конце XVII столетия. Образцами его являются намтары Билигин Далая и Ратнабадры.

Намтары представляют собой биографии служителей религии, написанные ими самими или их учениками (послушниками) и сподвижниками. Возникли они у монголоязычных народов под влиянием тибетской литературы (сам термин заимствован из тибетского языка). Появились они сравнительно поздно, поэтому имеется мало их оригинальных образцов. Писались намтары по трафаретам, восходящим к тибетской духовной литературе, почему и наблюдается в них использование легендарных и мифологических материалов, однообразие в описании святых, обладающих всевозможными ламаистскими добродетелями. Этот биографический жанр имел вид «житий», «жизнеописаний». Жития крупных деятелей ламаизма переводились с тибетского языка, писались в подражание «тибетским шаблонным жизнеописаниям буддийских святителей»¹⁵.

В ойратской литературе жанр намтаров возник в XVII в., но не получил большого развития. Типичными его образцами являются биографии Нэйджи (Найджи)-тойна и Зая-пандиты.

«Жизнеописание Нэйджи-тойна» («Нээж төөнэ намтар»), пол-

¹⁵ Владимирцов Б. Я. Монгольская литература. — В сб.: Литература Востока., с. 109.

ное название «Богда Нээжи төөн дала Манжушрин домогиг тодрха гийгулугч Чиндмани эркэ», т. е. «Чиндмани эрикэ», ясно освещающее легенду о Богдо Нейджи-тойн Далай Манджушри» (Билигин Далай) было издано ксилографическим способом в 1679 г.¹⁶ В колофоне агиограф сообщает, что хотя он не знал намерений многих видных нойонов и деятелей учения писать биографию Нейджи-тойна, все же составил настоящий намтар по сведениям многих, знавших его, по записке и рассказам хувараков и учеников этого буддийского святителя, принесшего много пользы местной религии.

Нейджи-тойн (1557—1653) был известным проповедником ламаизма, деятельность которого проходила в Монголии. Он был сыном Мэргэн-Тэбэна, дяди по отцу торгутского князя Аюши, при рождении же его нарекли именем Абида.

Билигин Далай, бесспорно, хорошо знал, как пишутся жития, и подражал знакомым ему образцам. Он рисует Нейджи-тойна таким ламой (монахом), каких в действительности не могло быть: фанатиком, для которого интересы веры превыше всего на свете, истинным отшельником, обладающим «божественными» чертами, идеальным монахом. Уже с малых лет Нейджи-тойн отличался милосердием, воздерживался от грубых слов, был справедливым и жалостливым ко всему живому, обладал острым умом.

Биограф, восхваляя характер и наклонности Нейджи-тойна, повествует об эпизоде, определившем судьбу юноши. Однажды на облаве он увидел, как у раненой в брюхо матки выпал детеныш, которого мать заботливо стала облизывать. Сцена эта потрясла юношу, и он решил стать монахом, о чем поведал родителям. Последние не согласились и, чтобы удержать единственного сына около себя, тут же женили его. Но ни брачные узы, ни рождение сына не изменили решения Нейджи-тойна отрешиться от мира и принять духовный сан. Благоприятный случай представился, и Абида ушел навсегда от родителей, от собственной семьи.

Однажды Абида сидел около юрты и читал «Итклин көтлвр» (религиозную книгу), но налетевший сильный порыв ветра вырвал один лист и унес его. Абида погнался за листком, скрылся из виду и не возвратился домой. В дороге он одевается так, чтобы его не узнали. Так он добрался до Тибета и стал учеником панчэн-богдо. Затем он скитался, вел отшельнический образ жизни, после чего вернулся в Монголию и стал знаменитым монахом, бескорыстным проповедником буддизма: он отказывается от всех подношений, отказывается от храма, который хотели ему построить.

Нейджи-тойн вершит чудеса: он вызывает дождь в засушливую погоду, а в зимнее время в храме, где он остановился, вырос белый цветок. Когда к нему пришли его сын с женой, он отказал-

¹⁶ Дамдинсүрэн Ц. Монгол уран зохиолын дээж зуун билиг, 320-р тал.

ся их признать и принять: «Так как я стал гелюнгом, нет у меня сына; коль нет сына — нет и снохи; а коль нет снохи — нет и внука». Характерен и такой случай. Один хан плохо относился к религии и всячески поносил ее. Заболев, он обратился к Нейджи-тойну, но последний сказал ему: «Хан — великий и всемогущий владыка, я же — странствующий маленький тойн (монах), а поэтому мои благословения ему не подойдут, чтобы получить благословение, надо хану стать тойном», т. е. быть его учеником и чтить ламу, как бога.

Биограф красочно описывает странствия и проповедническую деятельность Нейджи-тойна. Повествует он и о других его делах. Нейджи-тойн, по-видимому, занимался и переводами буддийских сочинений. В частности, автор упоминает биографию Миларайбы, повесть о Ямандаге, Нигуца хурангуй и т. д. Он занимался переводом «Ганджура» и распространял его среди верующих. Рассказывает Билигин Далай и о суровой борьбе с «язычеством». Ученики Нейджи-тойна собирали онгонов и сжигали их. Билигин Далай написал сочинение, посвященное только миссионерской деятельности Нейджи-тойна, описанию богоугодных дел и всяческих чудес, оставляя без внимания исторические события тех времен и т. д. В его намтаре мало оригинального, но много такого, что имеется в тибетских оригиналах.

Оригинальным произведением агниографического жанра является «Повесть (история) о рабджамба Зая-пандите, называемая «Лунный свет» («Рабджамба Зая-пандитын туужи Сарын гэрэл кэмэку оршва»)¹⁷, известная в литературе как «Биография Зая-пандиты», написанная в 1691 г. Ратнабадрой, учеником и ближайшим спутником Зая-пандиты Намкайджамца. Биограф назвал свое сочинение «тууджи» («тууж») — «история», что верно передает содержание сочинения. Термин «намтар», заимствованный из тибетского языка, не прижился в ойратской литературе. «Лунный свет» — произведение не только биографическое, но и историческое. В нем мы находим и сведения о жизни и деятельности видного ойратского просветителя, и краткую историю ойратов за весь XVII в., описанию которой Ратнабадра посвятил почти половину своего сочинения.

Ратнабадра излагает события в хронологической последовательности, год за годом сообщая о деятельности Намкайджамца, о его разъездах по ойратским и калмыцким кочевьям. В первых строках «Лунного света», написанных, как и некоторые другие части этого произведения, стихами, перечисляются святыни и свя-

¹⁷ Текст см.: Ratnabhadra. Rabjamba Cay-a bandida-yin tuuji Saran-u gerel kemeku ene metu bolei.—монгольский перевод. Biography of Cay-a pandita in Oirat characters.—Corpus Scriptorum Mongolorum, t. V, f 2—3, Ulanbator, 1967 — ойратский текст. Другие ойратские (калмыцкие) тексты см.: Бадмаев А. В. Зая-пандита. Списки калмыцкой рукописи «Биография Зая-пандиты». Элиста, 1968.

тые, которым поклоняется биограф. Среди таких святых упоминается Зая-пандита Октургуйн Далай, названный «царем драконов, возвращающим семена мудрости». Приступая к повествованию о своем учителе, биограф пишет: «Вкратце расскажу повесть (историю) о нашем Богдо рабджамба хутукту Зая-пандите, согласно виденному и слышанному». Вслед за этим очень кратко сказано о его родословной. С этого момента и начинается повесть о деятельности Зая-пандиты, рассказанная очень умело. Автор сумел создать чрезвычайно живой, волнующий образ подвижника, исполнившего трудную миссию по распространению и закреплению ламаизма среди ойратских племен.

Интересна композиция «Лунного света». Повесть состоит из восьми глав, названия которых биограф перечисляет вслед за кратким вступлением. Главы по объему непропорциональны: первые три, повествующие о приезде Зая-пандиты в Тибет и о прохождении там буддийских наук, содержат всего несколько страниц, тогда как остальные — десятки страниц. Любопытно, что биограф очень лаконичен в тех случаях, когда речь заходит о Тибете, о пребывании там Зая-пандиты или же о его поездке туда (например, первые три главы, глава пятая — «Путешествие Зая-пандиты в Тибет»).

Краткое сообщение о юношеских годах Зая-пандиты и учебе его в Тибете намекает лишь на то, что герой «Лунного света» получил воспитание и образование в столице ламаистской религии, стало быть, является высококвалифицированным ратником буддизма. Это и дает ему возможность выполнить крайне трудное дело — миссию, порученную ему иерархами буддийской церкви, рассказ о чем и занимает центральное место в произведении.

Приступив к миссионерской деятельности, Зая-пандита сталкивается с рядом трудностей, но приобретенный большой нравственный авторитет помогает ему быстро справиться с задачей. Подвижник ламаистского вероучения и поборник государственного единства, герой «Лунного света» шаг за шагом проводит в ойратском обществе свою линию, быстро становится крупной политической фигурой, к мнению которой прислушиваются владетельные ойратские и калмыцкие князья. Зая-пандита осознает себя силой, независимой от княжеской власти, призванной нравственно руководить ею и направлять ее в деле государственного устройства. Он вмешивается в княжеские усобицы, одобряет и порицает поведение князей, для которых далеко не безразлична его оценка их поведения. Они боятся обидеть его; ищут его расположения, хорошо осознавая, как важно для них благословение видного подвижника государственной религии. Из слов биографа видно, что Зая не был безучастным наблюдателем происходивших на его глазах событий, он несколько раз примирял враждующих князей, устраивал личные аудиенции, предотвратил кровопролитие, которое могло бы произойти в результате вражды джунгарских и кукунурских нойонов. В сфере общественной жизни довольно отчетливо просле-

живается его цель сохранить внутренний мир, примирить всех удельных князей, предотвратить новые конфликты между ними, объединить силы для отражения возможных нападений извне и для сохранения независимости ойратского ханства, которая была важнейшим стимулом беспрестанных разъездов Зая-пандиты.

В отличие от Билигин Далай, Ратнабадра написал «Лунный свет» в реалистическом духе, он сообщает подлинные факты о жизни Зая-пандиты, о его проповеднической и политико-дипломатической деятельности, краткие сведения о его научных и литературных занятиях. Более того, биограф, словно забывшись, продолжает повествовать о событиях, имевших место после смерти Заи. Он показывает, как много сил тратил Зая-пандита при распространении ламаизма и укреплении позиций церкви в монгольских и ойратских кочевьях. Говорит он и о том, что внедрение ламаизма осуществлялось не только силой убеждения, но и с помощью крутых мер, репрессий (борьба с шаманизмом напоминает действия Нейджи-тойна). Биографа понять нетрудно, если учесть, что он был представителем клерикальных кругов. Это в известной мере наложило отпечаток на его сочинение, в котором местами наблюдаются шаблонность и трафаретность традиционных жизнеописаний. Позиция автора — это позиция идейного поборника ламаизма.

Как известно, Зая-пандита Намкайдзамц в истории культуры калмыцкого народа сыграл немаловажную роль, создав письменность «ясное письмо». Ратнабадра, хотя и кратко, сообщает о важных событиях своего времени, помогающих выяснить нам значение ойратско-калмыцкого просветителя в истории калмыцкого народа в середине XVII в. О главной заслуге своего учителя он пишет кратко, как бы мимоходом, ограничиваясь одной фразой: «Зимой в том году земля-мышь (1648) он составил «ясные буквы». К сожалению, биограф не сообщает, как создавалась эта письменность, чем руководствовался Зая-пандита при этом и мыслилась ли им эта письменность общемонгольской или была создана специально для ойратского языка. Она послужила связующим элементом культуры монгольских народов, потому что Зая-пандита, во-первых, не порывал связей со старыми общемонголо-ойратскими национальными традициями, а с другой стороны, давал ойратам и калмыкам возможность писать на родном языке.

«Лунный свет» Ратнабадры представляет собой выполненное с большим художественным мастерством жизнеописание, крупное произведение житийного жанра. Образ Зая-пандиты нарисован кистью искусного мастера, подлинного художника слова, которому близка жизнь его героя, который сам живет его чувствами, мыслями и устремлениями. Обратив основное внимание на подвижническую жизнь своего учителя, автор сумел показать весь жизненный путь Зая-пандиты.

Автор описал и последние дни жизни Зая-пандиты. Он умер в дороге, намереваясь в третий раз посетить Тибет. После смер-

ти ученики предали тело его огню, а прах доставили в Тибет, затем по указанию далай-ламы они отлили серебряную статуэтку Зая-пандиты величиной с локоть. Описанием освящения этой статуэтки и заканчивается «Лунный свет», но автор не ограничивается этим. Он выделяет еще одну главу восьмую — «Рассказ о перерождениях (Зая-пандиты)», повествующую о посмертных чудесах и явлениях, связанных с именем подвижника. Эта глава интересна в том отношении, что содержит краткие сведения о последующих событиях, имевших место в Джунгарии.

«Лунный свет — история рабджамба Зая-пандиты» Ратнабадры является крупным художественным достижением, своеобразным произведением житийного жанра. Как памятник исторического и литературного значения, одной из особенностей которого является достоверность его сведений, произведение это имеет большое познавательное значение, определяющееся тем, что оно знакомит не только с деятельностью Зая-пандиты, но и с жизнью ойратского общества середины XVII в., с основными историческими событиями и ролью общественных деятелей того времени.

«Ясное письмо», а вместе с ним и грамотность, надо полагать, получили вскоре определенное распространение среди ойратов и калмыков. Появляются новые произведения, переписываются ранее известные, литература обогащается новыми жанрами. К этому времени у монгольских народов наблюдается в литературе интересное явление — оформление некоторых произведений устного народного поэтического творчества (начиная с малых форм и жанров) в произведения литературные. Неизвестные авторы и любители словесности записывают одну из распространенных версий устного рассказа, придав ей литературную форму. При обработке производятся сокращения, вносятся дополнения, придается композиционная стройность и т. д. По-видимому, такой путь проделала «Повесть о поражении монголов дэрбэн-ойратами» («Дөрвн өөрд монһлыг дарсн тууж») неизвестного автора, прежде чем стала литературным произведением.

В литературе памятник этот известен под названием «История монгольского Убаши-хунтайджи» или «Повесть о монгольском Убаши-хунтайджи» («Монһлын Увш хун тээжин тууж»), под которым его текст был опубликован Г. Гомбоевым¹⁸. Однако подлинное название произведения можно установить по заключительной строке текста, где говорится, что «это (повесть) о том, как дэрбэн-ойраты победили монголов» («Дөрвн өөрд монһлыг дарсн эн»).

В основе «Повести о поражении монголов, дэрбэн ойратами» лежит исторический факт — один из эпизодов эпохи феодальных войн XVI в. Сюжет ее таков. Монгольский владетельный князь

¹⁸ Алтан тобчи. Монгольская летопись в подлинном тексте и переводе с приложением калмыцкого текста «Истории Убаши-хунтайджи и его войны с ойратами». Перевод ламы Галсана Гомбоева. — Труды Восточного отделения Русского археологического общества, СПб., 1858, ч. VI, с. 198—224 (текст, русский перевод, разночтения).

Убаши Хунъ - тайджийнъ тууджи, народна.
Калмыцкая поэма Джангара и Сиддиту
кюриинъ - туули, издаваемая на Калмыцкомъ
языкѣ К. Голстунскимъ.

Убаши Хунъ - тайджийнъ тууджи
Калмыцкая поэма Джангара и Сиддиту
кюриинъ - туули

С. Петербургъ

Въ Типографіи Исканикова.

1864.

Обложка книги: «Убаши-хун-тайджийн тууджи». Калмыцкая поэма «Джангара и Сиддиту кюриин туули». Изд. К. Голстунским. СПб., 1864

Убаши-хунтайджи в союзе с урианхайским Сайн-Манджиком с огромным войском выступил в поход против ойратов (мотивы выступления не сообщаются). Не встретив ойратов в их кочевьях, Убаши на поиски ойратского войска посылает разведчиков. Но их поиски не дали утешительных результатов — вместо ойратов они привели к своему вождю семилетнего мальчика.

Допрос мальчика не удовлетворил Убаши. Мальчик оказался острословом: «Допрашивайте, ваше степенство, без угроз,— я безошибочно доложу; спрашивайте, не гневаясь,— без утайки обо всем расскажу»,— предупреждает он монгольского хунтайджи.

Интересен диалог мальчика с Убаши, спросившим, сколько войска у ойратов, где их кочевья, и как они настроены. «Расскажу, что знаю, чего не знаю, о том не могу рассказать,— отвечает мальчик и при этом подчеркивает: уподобившись иглам ежа, зубьям пилы, в четырех сторонах проживают дэрбэн-ойраты». Речь эта инсказательная, смысл ее заключается в том, что ойраты всегда готовы к отражению нападения врага.

На самой окраине (у границ с монгольскими кочевьями) проживает сын Мангады Сайн-Сэрдэнк — один из ойратских витязей, у него войско численностью в две тысячи; у истоков р. Иртыш проживает другой ойратский витязь — хойтский Сайн-Ка, сын Эсэльбея, его войско насчитывает четыре тысячи; за ним проживает хотогойтский Хара-Хула с шестьютысячным войском, вслед за этим у истока р. Нарин кочует ойратский Сайн-Тэмэнэ-Батур, у которого восьмитысячное войско. Дальше всех от них проживает хошутский князь Байбагас-Батур, имеющий кибитку из 15 решеток и войско в 16 тысяч человек.

Легко заметить, что в этой характеристике ойратских богатырей, данной мальчиком, просматривается один интересный литературный (заимствованный из фольклора) прием, известный еще в по «Сокровенному сказанию монголов». Метод устрашения врага путем постепенного нагнетания численности войска использовал Джамуха в «Сокровенном сказании монголов» и насмерть перепугал найманского хана. И в рассматриваемой нами повести результат оказался очень эффективным — Убаши-хунтайджи в смятении.

Дерзкий ответ мальчика явно не по душе хунтайджи, поэтому он приказывает посвятить мальчика знамени своего войска. Но в войске не нашлось человека, который бы сумел произнести ритуальную молитву, поэтому мальчик сам читает ее. Магическая сила этой молитвы оказалась очень действенной: монгольское войско дрогнуло, воинственный дух у него улетучился — молитва оказалась проклятием (харалом), поскольку (гений-хранитель ойратов) предсказал скорую гибель всего монгольского войска.

Поражение это описывается кратко, всего в нескольких фразах. В заключительных строках упоминается дата описанного события — 1587 год.

Текст «Повести о поражении монголов дэрбэн-ойратами», разумеется, первоначально был иным, чем тот, который сохранился в

рукописном виде до наших дней¹⁹. Она зародилась, очевидно, как воинская песня, созданная по горячим следам исторического факта, а со временем переросла в стихотворную «воинскую повесть». Сюжет повести имел широкое бытование в массах. Любопытно, что версии и варианты ее записывались в разное время и в разных местах.

У калмыков, кроме вышензложенной письменной редакции повести, существует еще и устная ее версия. Фрагмент устной версии попал в историческое сочинение, созданное в начале XIX в. Батур-Убаши Тюменем²⁰, хорошо знал ее и Г. Лыткин²¹. В наше время полный текст устной версии был записан у сказителей и несколько раз издавался²².

В отличие от письменной устная версия (как стихотворная, так и прозаическая) повествует о трех походах монголов: выступление Убаши-хана и его поражение, затем поход на ойратов жены Убаши (погибшего во время первого похода), которая тоже терпит поражение, и, наконец, поход ее сына Мухур-Муджика, победившего ойратов²³.

Ойраты не мирятся с монгольским игом и находят средство избавиться от порабощения. «Хитрость», которую они придумали, напоминает сюжет о «тroyанском коне». В итоге ойраты сохраняют свою независимость.

«Повесть о поражении монголов дэрбэн-ойратами» — реалистическое произведение, в нем упоминаются исторические лица, описывается историческое событие эпохи феодальных войн Шолой-Убаши, Сайн-Ка, Сайн-Тэмэнэ, Сэрдэнкэ, Байбагас, Хара-Хулы, хорошо известны из исторических сочинений.

Повесть испытала большое влияние эпических произведений и по языковым особенностям тесно связана с ними²⁴. В ней часто используются эпические клише, эпические формы, сравнения и ги-

¹⁹ Имеется несколько списков на ойратско-калмыцкой письменности. Повесть была переведена и на монгольский язык, текст ее издал Ц. Дамдинсүрэн. (См.: Дамдинсүрэн Ц. Монгол уран зохиолын дээж зуун билэг оршив., 184—188-р тал; его же. Убаши хун тайжийн тууж. Улаанбаатар, 1956.

²⁰ «Сказание о дэрбэн-ойратах», составленное хошутским нойоном Батур Убаши Тюменем.— В кн.: Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе., с. 13—48.

²¹ См. его перевод «Сказания о дэрбэн-ойратах» Батур Убаши Тюменя.— В кн.: Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе., с. 28—30 и др.

²² См.: «Улан туг» («Красное знамя»), Элст, 1940, № 3—4, х. 83—89; Хальмг фольклор. Бүрдэж кеснь, нүр үгинь боли темдгүдинь бичсь Леежнэ Ц., Шалвра Г. Элст, 1940, х. 138—148.

²³ Подробнее см.: Бадмаев А. В. Две версии одного памятника ойратско-калмыцкой литературы.— Вестник института, Элиста, 1967, № 2, с. 105—112.

²⁴ Козин С. А. Джангарнада, с. 58; его же: Ойратская историческая песнь о поражении халхаского Шолой-Убаши-хунтайджи в 1587 году войсками Ойратского Четырехцарствия.— Научный бюллетень ЛГУ, 1946, № 6, с. 10—12; его же: Ойратская историческая песнь о разгроме халхаского Шолой-Убаши-хунтайджи в 1587 году.— Советское востоковедение, М.—Л., 1947, т. IV, с. 91—104.

пербола, методы передачи и изображения деталей, характеристики героев и т. д.

Основной идеей «Повести о поражении монголов дэрбэн-ойратами» является любовь к родине, готовность к самопожертвованию ради ее свободы и независимости. Эта идея верности родине, интересам своего народа прозрачно выражена в финале обеих версий «Повести», заканчивающихся поражением агрессора. Наиболее ярко она выражена в образе семилетнего мальчика, героически погибающего в борьбе за независимость своей родины. Образ мальчика — это целостный, собирательный образ, в котором, как в фокусе, сконцентрированы лучшие качества народных богатырей. Он наделен мудростью и красноречием, мужеством и находчивостью.

Идея борьбы за национальную независимость, за процветание народа, за добрососедские отношения с другими народами — все это связывает обе версии в одно целое, хотя каждая из них сама по себе является самостоятельным произведением.

Как реалистическое произведение «Повесть о поражении монголов дэрбэн-ойратами» не знает отступлений в прошлое, все события заключены в рамки сюжета, посвященного только настоящему. Содержание «Повести» направлено в будущее, ибо идея единства народа, призыв к единению народов, так легко осязаемый в произведении, был особенно актуальным накануне надвигавшейся опасности со стороны Цинской династии.

«Повесть о поражении монголов дэрбэн-ойратами» — одно из лучших произведений ойратско-калмыцкой литературы XVI в. В ней отражены особенности наиболее раннего периода развития калмыцкой письменности, один из ранних этапов развития литературного ойратско-калмыцкого языка, в ней сохранились элементы живой речи ойратов конца XV — начала XVI в. Интересна «Повесть» и своеобразной манерой изложения исторических фактов, выразительными диалогами, использованием старинных пословиц и поговорок, поэтическими приемами повтора, аллитерации, сравнения, метафоры, гипербола и т. д. Все это делает памятник образцом высокой художественной культуры ойрат-калмыков.

К произведениям фольклорного происхождения относятся многочисленные легенды и предания об Амурсане, деятельность которого протекала в начале второй половины XVIII в.

Амурсана был последним борцом за независимость и самостоятельное существование Джунгарского ханства в борьбе с маньчжуро-китайской агрессией. Изучая фольклор западных ойратов (конкретно — дэрбэтов), Б. Я. Владимирцов обратил внимание, что большое место в нем занимает Амурсана: «О нем ходят легендарные пересказы, что он после разгрома Чжунгарии спасся чудесным образом и удалился в Россию, где живет и поныне... Нужно отметить популярность и распространенность этих рассказов.. Все ждут Амурсану так, как будто уже имеются непосредственные известия

о его приближении»²⁵. Несколько позднее он же отмечал в другой работе: «Собирать и изучать подобные сказания часто бывает необходимо и интересно потому, что они рисуют народные чаяния и стремления, как бы выявляют сокровенные народные думы. Небезынтересны такие сказания и легенды для решения разных вопросов, связанных с народной словесностью вообще»²⁶.

Живучесть и широкую популярность легенд об Амурсане отмечал не только Б. Я. Владимирцов. Еще в 90-х годах XIX в. о популярности этих сказаний писал А. М. Позднеев, пораженный упорству, с которым то тут, то там распространялись слухи о появлении хубилгана (перевоплощения) Амурсаны, якобы готовящегося освободить Монголию и Джунгарию от угнетавшей их маньчжурской династии²⁷. Об этом же мы находим свидетельства и у разных путешественников, посетивших Монголию в XIX — начале XX в. и оставивших краткие записи слышанных рассказов, в которых чистый вымысел переплетен с истиной.

Наибольшее распространение эти предания получили после падения Джунгарского ханства. Народ не хотел мириться с чужеземным засилем. Он мечтал о мире, спокойствии и счастливой жизни, поэтому не расставался с легендой об Амурсане, ставшим в его понятии руководителем антиманьчжурского заговора середины XVIII в. Порой дело доходило до курьезов. Б. Я. Владимирцов рассказывает, как один дэрбэт расспрашивал «нас об Амурсане, былом ойратском хане, который, по его мнению, живет все еще в России и должен в самом непродолжительном времени явиться среди дэрбэтов»²⁸. И это случилось через полтора столетия после падения Джунгарского ханства. Велико было желание народа жить счастливо, что и отражалось в его произведениях, порой очень наивных. Он любил созданные им самим же легенды о таких героях, как Шидарван, Амурсана, образы которых почти утратили исторические черты и приобрели былинные.

Анализируя песенное творчество элэтов, А. М. Позднеев замечает, что в народе никогда не пропадает неиссякаемая жажда свободы, любви к жизни, что он мечтает об иной доле, храня воспоминания о лучших временах в рассказах о богатырях, песнях, сказках, легендах и т. д. В подтверждение своих выводов А. М. Позднеев приводит одну из многих легенд об Амурсане, слышанную им у волжских калмыков. Легенда эта повествует о воссоздании Джунгарского ханства. Восставших джунгарцев возглавляет потомок Амурсаны, скачущий на белом коне. Конь, разу-

²⁵ Владимирцов Б. Я. Поездка к кобдоским дэрбэтам летом 1908 г. — Известия Русского географического общества, СПб., 1911, т. 46, вып. VIII—X, с. 353.

²⁶ Владимирцов Б. Я. Монгольские сказания об Амурсане. — Восточные записки. Л., 1927, т. 1, с. 271.

²⁷ Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892—1893 гг. А. Позднеевым. СПб., 1896, т. 1, с. 45—46.

²⁸ Владимирцов Б. Я. Поездка к кобдоским дэрбэтам летом 1908 г. — Известия Русского географического общества, с. 325.

меется, как и сам герой, наделен необыкновенными качествами: герой, выехав от Иртыша, полдничает в Тюмени, а на ночлег может прибыть в Пекин. У улангомских хойтов, по словам А. М. Позднеева, освобождение джунгарцев приписывается самому Амурсане, который, живя в Джунгарии, принял посвящение от халхаского Хухэн-хутухты, приобрел талисман бессмертия («насунай шидди») и проживает теперь в России²⁹.

Несколько вариантов подобных легенд было записано Г. Н. Потаниным во время его путешествий в XIX в. по Монголии³⁰.

Сказание об Амурсане, приведенное в работе Б. Я. Владимирцова³¹, как бы соткано из отдельных рассказов о нем. Некоторые его фрагменты показывают, что они существовали раньше в разных областях Монголии самостоятельно. О том же говорят и записи в работе Г. Н. Потанина.

Характеризуя устные версии легенды, Б. Я. Владимирцов высказал следующую мысль: «Народная память сохранила лишь немногие черты истинного Амурсаны. Ему простили многое: его вероломство, нетвердость и непостоянство во взглядах и симпатиях, его честолюбие; народная память остановилась на одном моменте его бурной жизни: на борьбе с маньчжуро-китайцами; она приукрасила поступки своего героя и сделала его последним борцом за независимость, за независимое и славное существование ойратского племени. И Амурсана превратился в идеальный образ, о котором мечтали, которого хотели иметь в прошлом и будущем...»³². Варианты устных преданий наделяют Амурсану особыми способностями: он обладает огромной силой («ики чидлтэ»), умеет вызывать радугу и вешать на нее свои вещи, вызывать снег и дождь, чтобы задержать врагов и т. д. Исторические факты и связанные с ними личности получают в народной памяти свою интерпретацию.

Б. Я. Владимирцов подчеркивал, что в Западной Монголии существует много вариантов устного предания, версий, дополнений, анекдотов об Амурсане, там показывают места и урочище, связанные с его именем. Б. Я. Владимирцов прав в определенной степени в том, что повсеместному распространению среди ойратов этих легенд и преданий могло способствовать распыление ойратских племен. Но весьма примечательно, что «сказания об Амурсане получили и литературную обработку, попали в книгу, сделались достоянием монгольской письменности»³³. Таким образом, они стали оригинальным литературным произведением ойратской литера-

²⁹ Позднеев А. М. Образцы народной литературы монгольских племен. СПб., 1880, с. 145.

³⁰ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 г. по поручению Имп. Русского географического общества. СПб., 1883, вып. IV. Материалы этнографические, с. 208, 209, 307, 308 и др.

³¹ Монгольские сказания об Амурсане., с. 271—282.

³² Там же, с. 271—272.

³³ Там же, с. 275.

туры. В другой работе Б. Я. Владимирцов писал об этом произведении: «Автор сделал попытку литературно обработать одну очень распространенную народную легенду и постарался для этого привести и сопоставить различные исторические сказания»³⁴.

После смерти Галдан-Данджина его беременную жену Бодолагу взял хойтский князь Дайчин-Хошучи-Йэкэ-тайджи. У них родился сын с черным камнем в одной руке и комком запекшейся крови в другой.

Когда мальчику исполнилось три года, мать повезла его к родственникам, чтобы совершить обряд пострижения волос. Дядя по матери провозгласил имя ребенка и, назвав его Амурсана (Спокойная мысль), произнес йорял: «Чтобы жил он с мыслью спокойной, да будет он Амурсана, перерождением Махакала, едущим на коне Маралбаши».

Далее повествуется, что Амурсана откочевал из Джунгарии и принял подданство маньчжурской империи, но был оклеветан, и ему пришлось спасаться в России, где он и нашел приют, соединясь с Цаган-ханом. Автор говорит, что Амурсана поклялся вернуться через двадцать лет, отомстить врагам и собрать воедино дэрбэн-ойратов.

Истинно в народном духе передается автором картина ожидаемого прибытия Амурсаны: «За десять лет перед будущим возвращением Амурсаны заструится вода, появятся трава и побеги молодых деревьев. По этим двум признакам, говорят, можно будет узнать о его близком приходе. А за четыре года до его возвращения с северной стороны прибежит светло-саврасый конь, оседланный и взнузданный; волоча свой чумбур, он перевалит через перевал Бюргюдтей, окружит по старым ойратским кочевкам, здесь и там покажется людям и, не дав себя поймать, ускачет»³⁵.

Б. Я. Владимирцов правильно отмечает, что письменная и устная версии с особым вниманием останавливаются не на подвигах Амурсаны, а на его будущем возвращении к родному народу, т. е. интерес с прошлого переносится на будущее.

Народные взгляды на Амурсану нашли отражение в ряде других произведений. Так, Б. Я. Владимирцов отмечал, что выдающийся ойратский рапсод Парчен сочинил былинну, в которой фигурирует Дамбижалцан, выдававший себя за правнука Амурсаны³⁶.

Проникали в литературу и более крупные произведения народного устного поэтического творчества, прежде всего былинного эпоса. Раньше всех литературную обработку испытала Гэсэриада («Повесть о Гэсэр-хане, владыке десяти стран света» — «Арви зүгин эзн Гэсэр хаани тууж оршва»), известная всем монголо-

³⁴ Владимирцов Б. Я. Монгольская литература.— В сб.: Литература Востока., с. 110.

³⁵ Рукопись, хранящаяся в Институте языка и литературы АН МНР, лл. 15-а, 15-б.

³⁶ Монголо-ойратский героический эпос. Перевод, вступительная статья и примечания Б. Я. Владимирцова. Пг.—М., 1923, с. 31—34, 40—41.

язычным народам. Уже в 1716 г. в Пекине были изданы первые семь ее песен (глав) ксилографическим способом. В основу этого издания, согласно легенде, легла запись (около 1630 г.) от пяти элетских сказителей, выходцев из Куку-Нура³⁷. По мнению Ц. Дамдинсурэна, язык произведения несет на себе черты разговорного языка кукунурских ойратов³⁸. Относительно языка пекинской версии Гэсэриады писал Б. Я. Владимирцов, отметивший, что ксилографическое издание «Сказания о Гэсэр-хане» «писано совершенно особым языком, совершенно отличным от языка других монгольских сочинений, изданных в Пекине ксилографическим способом»³⁹.

Как считают некоторые исследователи⁴⁰, издатели подвергли изменениям текст Гэсэриады лишь во вводной части, в остальных же частях не были внесены существенные изменения.

Сказания о Гэсэр-хане не раз привлекали внимание ученых⁴¹, но эта эпопея все еще изучена недостаточно. Совершенно не исследованы версии песен о Гэсэр-хане, существующие на калмыцком алфавите «тодо үзүг»⁴², даже не собраны все рукописи ойратской (калмыцкой) версии, хранящиеся в разных местах, хотя хороший предварительный обзор их имеется⁴³.

Гэсэр-хан — наиболее популярный эпический герой, известный разным народам Центральной Азии, — как и в других произведениях былинного эпоса монгольских народов, борется со всем злым, недобрым на земле. Ради этого он совершает многочисленные подвиги. Гэсэр-хан спустился с неба на землю, когда настало смутное время и сильные стали пожирать слабых; он спустился, чтобы выполнить свою миссию, заключающуюся, по одной из версий Гэсэриады, в том, чтобы «склонить головы знатных, стать опорой и поддержкой угнетенных».

«Повесть о Хан-Харангуе» («Хан Харанһу кемэк тууж оршив») стала литературным произведением, видимо, в конце XIX в. Она имела большую популярность среди монгольских народов и рас-

³⁷ Записки Бурят-Монгольского государственного института языка, литературы и истории. Улан-Удэ, 1941, вып. V—VI, с. 9.

³⁸ Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М., 1957, с. 56.

³⁹ Владимирцов Б. Я. Монгольский сборник рассказов из Панчатантры. — Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого при АН СССР. Л., 1925, т. V, вып. 2, с. 449—450.

⁴⁰ Михайлов Г. И. Литературное наследство монголов. М., 1969, с. 57—61.

⁴¹ Подвиги исполненного заслуг героя Богдо Гэсэр-хана, истребителя десяти зол в десяти странах. Геройское предание монголов с напечатанного в Пекине экземпляра под наблюдением Я. И. Шмидта. СПб., 1836; Гэсэриада. Сказание о милостивом Гэсэр Мэргэн-хане — искоренителе десяти зол в десяти странах света. Перевод, вступительная статья и комментарии С. А. Козина. М.—Л., 1936; Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М., 1957.

⁴² Сравнительно недавно изданы семь глав, см.: Version oirate des chansons de Guesser. Тод. усгийн Гэсэр. — Corpus Scriptorum Mongolorum. t. 14. f. 1 Улаанбаатар, 1960.

⁴³ Lorinz Z. Gesser Varianten in Ulan-Ude, Ulan-Bator und Leningrad. — Acta Orientalia, Budapest, 1972, t. XXV, f. 1—3.

пространялась в рукописном виде, но не была издана в то время. В наше время две ее рукописи опубликовал Г. Д. Санжеев⁴⁴. Одна из них, так называемая кызыльская, отличается от другой, окинской, большей литературной обработкой, в то же время некоторые эпизоды переданы в ней в несколько сокращенном виде.

Г. Д. Санжеев, издавая окинскую рукопись, подчеркивал, что она «не является простой записью народной (устной) эпопеи, это — подражание устной эпической поэме, эпическая повесть в стихах»⁴⁵. Посвящена она богатырским подвигам хана Харангуя, его борьбе с главным противником — небесным Эркэм-харом. Хотя в общих чертах «Повесть о Хане-Харангуе» и напоминает Гэсэриаду, ойратскую былинну «Дайни-Кюрюль» и другие, все же она имеет некоторые оригинальные черты в зачине, завязке и остальных сюжетно-композиционных частях. В повести недвусмысленно говорится о том, что Хан-Харангуй родился могучим богатырем, что силой мог помериться с самой Землей и был в состоянии потягаться даже с небожителями. Нечто аналогичное можно встретить в одной из версий Гэсэриады, где упоминается, что «искоренитель десяти зол в десяти странах света» просит у небесного отца дать ему меч, «поражающий самого Будду»⁴⁶.

Эта повесть была известна ойратам Западной Монголии, как свидетельствует А. В. Бурдуков⁴⁷. Об этом же сообщает и Б. Я. Владимирцов. Он прослушал это произведение в исполнении знаменитого сказителя Парчена, который пропел былинну, пользуясь рукописным текстом⁴⁸.

Знали «Повесть о Хане-Харангуе» и синьцзянские ойраты, у которых в 1965 г. ее записала Б. Х. Тодаева⁴⁹.

Среди ойратов Западной Монголии в XIX в. наблюдались попытки сохранить письменно сказание о предках, изложить на бумаге историю своего нутука. Но эти попытки уже не могли в точности следовать сложившейся традиции. Раз были попытки, могли появиться и сочинения, исторические хроники, записки о тех или иных родах дэрбэн-ойратов. По-видимому, так и появилось найденное Б. Я. Владимирцовым «Сказание (повесть) о дэрбэн-ойратах» («Дөрвн өөрдин тууж түүк кемэн оршив») ⁵⁰, которое было написано, по мнению ойратских грамотеев и любителей ста-

⁴⁴ Монгольская повесть о хане Харангуе.— Труды Института востоковедения. М.—Л., 1937, XXII; Кызыльская рукопись монгольской эпической повести «Хан Харангуй».— Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика, М., 1960, с. 265—350.

⁴⁵ Монгольская повесть о хане Харангуе. с. 7.

⁴⁶ Дамдинсүрэн Ц. Исторические корни Гэсэриады, с. 167.

⁴⁷ Бурдуков А. В. В старой и новой Монголии (Воспоминания. Письма). М., 1969, с. 224, 227, 261.

⁴⁸ Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос, с. 33.

⁴⁹ Материалы по фольклору синьцзянских монголов.— Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика, с. 229.

⁵⁰ Рукопись хранится в ойратском фонде Института языка и литературы АН МНР.

рины, «неким Дамбо тайджи в середине XIX в.»⁵¹. Основное содержание его составляет, как писал Б. Я. Владимирцов, «легендарная история ойратского хана Амурсана» и самих ойратов. Сумбурность изложения истории ойратов вызывала у него отрицательное отношение к этому произведению, которое как «исторический документ лишено всякого интереса»⁵², но он же нашел в нем очень много любопытного с точки зрения литературоведа.

Автор «Сказания» излагает историю ойратов, опираясь на устные предания и легенды, имевшие большое распространение среди народа, перемежая их рассказами о последнем джунгарском князе Амурсане и его борьбе с маньчжуро-китайским игом. Вместе с тем содержание сочинения свидетельствует, что автору были известны и письменные источники, среди которых он упоминает «Сарын гэрэл», «Йэкэ дэлгэр туукэ», «Йэкэ улигэрин далай кэмэку далан хойор хан көбүүни туужн», 12 томов «Богдо Бигэрмиджид хан», «Чингэсин намтар». В первых строках кратко повествуется о распространении религии среди ойратов.

Любопытными представляются в этом сочинении некоторые сведения об ойратах, о происхождении торгутских нойонов и князей, об отделении ойратов от тангутов и их расселении на территории Джунгарии. Автор ведет происхождение ойратов от тангутов, говорит о распространении ламаизма среди монгольских племен. В частности, он пишет, что дэрбэты приобщились к религии в тот момент, когда обосновались в Улангоме. Происхождение джунгарских ойратов связывается им с именем Дара-Экэ-Шираб-Нимбу, прибывшим из Тибета.

Таким образом, неизвестный ойратский автор кратко объясняет происхождение ойратских родов с древнейших времен и пытается связать его с Тибетом, чего мы не наблюдаем ни в одном другом сочинении. В этом ойратский хронист стоит ближе всего к монгольским летописцам, ведущим происхождение своих ханов от индийских и тибетских царей.

Заслуживают внимания сведения автора о девяти «омоках» джунгарских дэрбэн-ойратов. О них пишет: «Кость чорос происходит от небесного дракона, кость хошут — от слова, услышанного охотником во сне, кость торгут — от лхасского Зу Адиша, кость хойт — от великих нойонов трех поколений». Говорит хронист об образовании «сорока больших хошунов» монголов и дэрбэн-ойратов. Западные ойраты, по мнению автора, образовались из «пяти хошунов хошутского Цэцэн-хана, пяти хошунов торгутского Бага-хунтайджи, пяти хошунов хойтского Йэкэ-тайджи и пяти хошунов Джирэд Бага-хунтайджи». В состав джунгарских дэрбэн-ойратов включает он и десять чоросских хошунов Йэкэ и Бага-хунтайджи.

Собственно историческая часть «Сказания о дэрбэн-ойратах»

⁵¹ Владимирцов Б. Я. Монгольские сказания об Амурсане., с. 275.

⁵² Владимирцов Б. Я. Монгольская литература., с. 110.

(«Дөрбән ойрадинн түүкэй туужн») изложена очень сумбурно, а все повествование автора в дальнейшем касается легендарной истории Амурсаны.

Заканчивается «Сказание» рассказом о падении Джунгарского ханства и об установлении правления маньчжурской династии. Из последних строк автора можно заключить, что западные ойраты получили от эзэн-хана повеление начать оседлый образ жизни. В частности, автор кратко упоминает, что дэрбэты Улан-гома стали сеять зерновые. В первый раз, говорит он, выросло растение «с пятью отростками в головах» («толһадан табун салату»).

Данное произведение очень существенно отличается от сочинений калмыцких авторов, хотя и касается в некоторой части приволжских калмыков. Сведения этого памятника требуют уточнения по другим источникам.

Вообще же автор, по-видимому, плохо знал «Ясное письмо», и его сочинение отражает живой разговорный язык ойрат-калмыков второй половины XIX в.

* * *

Так в общих чертах выглядела ойратская литература. Тематически и идейно она мало отличалась от общемонгольской литературы. Духовная культура монгольских народов была единой в рамках буддийской религии, была единой и в рамках письменного литературного языка. Поэтому нет ничего удивительного в том, что литературные памятники являлись общим наследием монгольских народов. Рукописи с текстом того или иного произведения с одинаковым успехом мог прочесть грамотей и на юге, и на востоке, и на западе монгольского мира. Об общем фонде этой литературы свидетельствует и то, что до сих пор разные списки одних и тех же произведений ученые находят как у халхасцев и западных ойратов, так и у калмыков, живущих за тысячи километров от последних.

Ойратская литература не получила большого развития, поскольку удовлетворялась общим фондом памятников, а в конце XVIII в. вообще перестала существовать. Даже приобретение собственной письменности не в состоянии было развить литературу, обогатить ее разнообразием жанров и обилием оригинальных произведений. «Ясное письмо» среди ойратов Западной Монголии уже в XVIII в. пришло в упадок, а в дальнейшем вообще было вытеснено уйгуро-монгольской письменностью. Однако она полностью не была забыта ойратами, поскольку в начале XVII в. часть их откочевала на запад и обосновалась в пределах России, заложив основы для формирования новой народности — калмыков. Здесь ойратские литературные традиции получили дальнейшее развитие.

Глава 2. Калмыцкая литература XVIII в.

Предки калмыков пришли в Россию с определенными культурными навыками и традициями, которые были затем развиты и обогащены на новой почве. Ойратско-калмыцкая письменность «ясное письмо», которая широко использовалась калмыками до 1925 г., является одной из культурных традиций, приобретенных их предками в ходе многовекового исторического развития. Появление письменности было обусловлено развитием общественной и культурной жизни, потребностями делопроизводства, официальной и частной переписки, распространения религии, записи произведений народного устного поэтического творчества. Письменность эта послужила важнейшей предпосылкой зарождения и формирования летописания, собственной калмыцкой литературы. До наших дней дошли многочисленные и разнообразные письменные материалы, свидетельствующие о высоком развитии письменного слова калмыков: исторические хроники, документы, деловые бумаги, переписка, записи произведений устного народного поэтического творчества, переводная литература. Значение этих материалов выходит за рамки культурно-исторической ценности, именно они представляют зачатки оригинальной калмыцкой литературы.

Калмыцкая литература возникла в начале XVII в., когда намечалось расчленение некогда единой литературы монголоязычных народов (монголов, бурят, ойратов), и прошла в своем развитии путь от древнего устного поэтического творчества (как источника и составного элемента) до литературы социалистического реализма.

Художественное наследие калмыцкой литературы является очень пестрым, неравноценным и противоречивым. Памятники дореволюционной калмыцкой письменности и литературы — это прежде всего «тууджи», «намтары», религиозные, философские, дидактические и другие сочинения, «субашиды», а также всевозможные их разъяснения — «тайлбури», «хождения», различные сборники-руководства по медицине, юриспруденции, по хозяйству (уход за животными) и т. д., содержащие фрагменты развлекательных рассказов.

Вот те остатки старины, которые нужно исследовать, классифицировать. Среди них имеются и произведения значительной художественной ценности, в которых описываются важнейшие события прошлого. Они в меньшей степени связаны с буддийской философией и не подвергались существенному ее влиянию. Именно в них заключены зачатки калмыцкой национальной художественной литературы, хотя эти произведения преследовали сугубо практические цели: зафиксировать родословную предков, дать информацию о традиционных обычаях, нравах, обрядах и поверьях, рассказать о поступках и деяниях наиболее видных князей, выдающихся личностей прошлого, передать бытующие о них легенды и предания, представив их как образец для подражания, ибо основная масса

исторических сочинений носит назидательно-поучительный характер.

Эти «сказания» создавались как деловые заметки о действительности, о жизни калмыков, но сквозь практические высказывания, сквозь сухие перечни имен прорезываются первые ростки художественного литературного творчества. Повествование временами оживлялось каким-нибудь неожиданным оборотом речи, пословицей и поговоркой, метким сравнением или красочной метафорой, а иногда и довольно живым рассказом о делах и событиях давно минувших дней, похожим скорее на легенду, предание (например, «Сказание о дербен-ойратах» Габан-Шараба, произведение Батур-Убаши Тюменя, и др.).

Литература движется вперед, будучи связана с реальной действительностью. Вместе с формированием народностей происходит и становление национальных литератур. В традиционном летописании все заметнее прослеживаются новые тенденции, в дальнейшем все усиливающиеся.

Среди летописцев появляются авторы, которые критически подходят к ранним историческим источникам, все дальше отходят от канонов традиционного летописания. Наблюдается отход от традиционного летописания у собственно калмыцких авторов XVIII и XIX вв. (например, Габан-Шараб и Батур-Убаши Тюмень).

Обозревая литературу монголоязычных народов с древнейших времен, Б. Я. Владимирцов о калмыцкой литературе писал, что в целом «о ней можно сказать почти то же самое, что и о монгольской, таким же образом можно охарактеризовать ее»¹. Действительно, эта литература до начала XVII в., когда произошло «отпочкование» национальных литератур, была как бы единой, общемонгольской, и все произведения (или же большая их часть) являлись доступными всем монгольским народам, их общим достоянием. Об этом красноречиво свидетельствуют данные самой системы образования и просвещения, существовавшей в тот период. Совершенно новым явлением в культурной жизни монгольских народов в XVI—XVII вв. было создание монастырской (хурульной) системы обучения, возникшей как результат повсеместного внедрения ламаизма². В распространении грамотности среди населения определенную роль, по-видимому, играла и частная практика частной школы в домах отдельных образованных людей. У калмыков, например, наблюдалась практика обучения как старомонгольской, так и зая-пандитской (старокалмыцкой — «тодо бичиг») письменностям. Особенной популярностью при этом пользовались исторические сочинения «Алтан тобчи», «Эрднийн

¹ Владимирцов Б. Я. Монгольская литература.— В сб.: Литература Востока., с. 114.

² История Монгольской Народной Республики. Изд. 2-е, перераб., и доп. М., 1967, с. 183; Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М., 1967, с. 428.

эрикэ», «Шара тууджи», сочинение далай-ламы и ряд других³.

Калмыцкая дореволюционная литература — культурное наследие прошлого, представляющее определенную систему художественного творчества, складывавшуюся на протяжении нескольких столетий. В целом развитие ее было прогрессивным, она не утратила своего значения до наших дней хотя бы уже потому, что в своем развитии приблизилась к литературе нового времени, подготовив почву для развития литературы советского периода и для восприятия ценностей мировой литературы.

Жанр исторических сочинений является наиболее выразительной, образцовой частью калмыцкой литературы. Калмыцкие авторы много сделали для его развития, обогатив свою литературу рядом оригинальных сочинений этого жанра.

Из оригинальных произведений калмыцкой литературы Б. Я. Владимирцов в первую очередь упоминал исторические, тем самым подчеркивая, что историографическая традиция была наиболее развитой у монгольских народов и что существует прямая преемственность как в устной, так и в письменной традициях этих народов.

В своем прекрасном обзоре русских архивных документов В. Л. Котвич писал: «испытанные ими (т. е. калмыками — А. Б.) превратности судьбы не способствовали сохранению исторической литературы, которая, несомненно, у них существовала, и теперь о степени ее развития можно судить лишь по немногим фактам»⁴. Такое утверждение вполне справедливо, если учесть, что кочевой образ жизни, бесконечные межоусобные войны в эпоху феодализма, слабое развитие и распространение среди населения грамотности, отсутствие книгохранилищ и архивов, и многое другое, что составляет специфику образа жизни кочевых народов, неблагоприятно влияло как на создание, так и на хранение письменных памятников, вообще способствовало утрате многих культурных ценностей. Именно в связи с этим особенно ценным становится все написанное калмыцкими авторами на родном языке, да и не только памятники в целом, но и их фрагменты, отрывки исторических сочинений, которых у калмыков было много⁵.

Наиболее ранним историческим сочинением является «Сказание о дэрбэн-ойратах» эмчи Габан-Шараба. Автор этого сочинения был образованный человек своего времени, занимал видное место в обществе, знал основы тибетской медицины, был лекарем. Он относился к передовой калмыцкой интеллигенции начала

³ Известный калмыцкий поэт К. Эрендженев неоднократно в устных выступлениях говорил, что в библиотеке Бавуркаева Хэйчи (Маань) имелись, кроме «Алтан тобчи» и эпические произведения «Хан Толвус», «Оргэ Тургэ» и др.

⁴ Котвич В. Л. Русские архивные документы по сношениям с ойратами в XVII и XVIII вв. — Известия Российской Академии наук, сер. VI, Пг., 1919, с. 792.

⁵ См.: Лауфер Б. Очерк монгольской литературы. Перевод В. А. Казакевича, под ред. и с предисловием Б. Я. Владимирцова, Л., 1927, с. 50.

XVIII в., к плеяде выдающихся деятелей калмыцкого народа.

Его интересная жизнь, драматически закончившаяся в стенах тюрьмы, и его деятельность заслуживают внимания. Труд Габан-Шараба Б. Я. Владимирцовым признан «самым выдающимся «историческим» произведением, на котором сильно отразились былые эпические настроения и взгляды»⁶.

Любопытно, что сам автор не дал никакого заглавия своему труду, поэтому в литературе он именуется по-разному⁷.

«Сказание о дэрбэн-ойратах» (1737) Габан-Шараба наиболее интересный образец исторического жанра старой калмыцкой литературы, сохранившийся до наших дней. Труд этот представляет значительный интерес как историко-литературный памятник с точки зрения языка и стиля.

В сочинении Габан-Шараба не соблюдается хронологическая последовательность, материал сгруппирован по тематическому принципу. Видимо, автор следовал за своими источниками, устными и письменными. Главное внимание он уделил истории ойратских феодалов. Наибольшую ценность, как подчеркивалось исследователями, представляют подробные родословные ойратских ханов и нойонов, а также сведения об отношениях князей друг к другу, характеристики ойратских князей⁸.

Свой труд Габан-Шараб начинает с изложения цели сочинения, причем очень кратко и сжато, что характерно вообще для манеры этого летописца. Как говорит сам автор, он писал, «чтобы отделившиеся ойраты не забывали о делах и поступках нойонов старого времени». Более того, автор считал, что труд его «может быть, принесет пользу малым детям».

Во введении же Габан-Шараб говорит о составе четырех ойратских тумэнов: **Дэчини** — монгол, **дэрбуни** — дэрбэн ойрад.

⁶ Владимирцов Б. Я. Монгольская литература.— В сб.: Литература Востока., с. 114.

⁷ Все списки на старокалмыцкой письменности не имеют заглавия, тем не менее научный сотрудник Института языка и литературы АН МНР Х. Лувсанбалдан, издавая текст сочинения Габан-Шараба по фотокопии списка Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР, дал название «Дэрбэн ойродини төүкэ» эмчи Габан Шэс Раб (см.: Biography of Caya pandita in oirat characters.— Corpus Scriptorum Mongolorum, Ulanbator, 1967, t. V, f. 2—3, p. 73—97).

Труд Габан-Шараба был переложен и на старомонгольскую письменность, о чем свидетельствует список, хранящийся в рукописном фонде библиотеки ЛГУ. Неизвестный переводчик дает такое заглавие: «Ойрад улус эртэ болгусан хагучид-ун тобчи тэгукэ» («Краткая история предков о том, как в прошлом образовалось ойратское государство»), а в конце текста имеется такая приписка «Ойрад улус эртэ болгасан хагучидун туужи тэгукэ оршигулба кэмэмуй».

⁸ Указание В. Л. Котвича, что Габан-Шараб дает родословную дэрбэтских князей, несколько неточно. Дэрбэтские князья упоминаются вместе с зюнгарскими (они были одного корня) в легенде о чоросском мальчике. В труде Габан-Шараба имеются родословные хошутских, торгутских и зюнгарских нойонов и князей (Ср. Котвич В. Л. Ук. соч. с. 794). В описании И. И. Пориша «Материалы о монголах, калмыках, и бурятах в архивах Ленинграда. М., 1966, с. 27, № 44, также повторяется это неточное указание.

Нигэдуһарни — өөлөд шара шуму хадхад нуужи жилибэ; хойорд уһарни — хойд батуд мөн; һутаһарни — барһу бурад: дөтөгөрни — дөрбөд, зүүнһар, хошуд. Торһуд кэмэку торһуд мөн» («Сорок — монголы, а четыре — дэрбэн-ойраты. Во-первых, это элеты, ушедшие по наущению желтого дьявола, во-вторых, хойты и батуты; в-третьих, баргу-буряты; в-четвертых, это дэрбэты, джунгары, хошуты. А торгуты есть торгуты»). Интересно, что автор называет монголов традиционным именем «дэчин», т. е. «сорок», а дэрбэн-ойратов — «дэрбэн», т. е. «четыре».

В дальнейшем автор распределяет свой материал по небольшим разделам, название которых повторяется в конце каждого из них.

О родословной торгутских князей Габан-Шараб пишет: «Полагая, что происхождение торгутов от Ван-хана, возможно, находится в монгольских сочинениях, я (его) не описывал, так как не имел письменных источников (об этом)». Интересен этот раздел и в том отношении, что в нем можно найти краткие сведения о самом авторе, кроме тех скудных данных, которые он сообщает о себе в колофоне. Габан-Шараб кратко перечисляет генеалогию своих предков, согласно которой он был торгутом. «Эмчи Габан-Шараб был потомком (рода) Булихона», — пишет автор. А «Булихон», как известно, был шестым сыном Буйго-Орлюка, старшего из девяти сыновей Мэнгэя — сына Байара, который был сыном Сусая (по-монгольски Буйани Тэдкугчи). Последний был сыном известного Мэргэни-Эркэту, который был первым торгутским нойоном, присоединившимся к ойратам. Эти же сведения мы находим у другого калмыцкого летописца — Батур-Убаши Тюменя.

Генеалогия хошоутских князей у летописца восходит к эпохе Чингиса и связана с именем Хабуту Хасара. По словам автора, само имя «хошут» было дано нойоном Тогон-тайджи («хошуд гэкэ нэрэиги Тоһон тайжи өгөгсен мөн»). Это утверждение Габан-Шараба следовало бы проверить. Возможно, что такое название связано с названием племени «хушин», как предполагает Рашид-ад-дин⁹.

Несомненный интерес представляет легенда, согласно которой дэрбэты и джунгарцы ведут свое происхождение от «сына неба». Автор утверждает, что «дэрбэты одной кости с джунгарцами, но, точно не зная, после какого нойона произошло их разделение», он подробно не пишет об этом. В легенде же сказано следующее. Один охотник в густом лесу под деревом нашел мальчика. Нарост дерева, под которым лежал мальчик, напоминал изогнутую трубку, используемую для изготовления водки («цорго»), поэтому нарекли его именем Цорос. Этот найденыш питался соком дерева, стекавшим ему в рот, потому он якобы имел матерью дерево с наростом, а отцом — птицу сыч («уули»), охранявшую его. Мальчика стали считать «тэнгери зэ», т. е. внуком неба по матери. У не-

⁹ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.—Л., 1952, т. 1, кн. 1, с. 171—172.

го было два сына: Аминай и Дэминай, у которых соответственно было десять и четыре сына. Здесь же Габан-Шараб упоминает Алдар-габджу, который считал, что мальчик этот был якобы сыном дьявола. Автор передает в данном случае неполный отрывок одного из вариантов существовавшей легенды.

— Предание о небесном происхождении княжеского дома Чорос было записано другими авторами¹⁰. Записи легенд, произведенные русскими путешественниками, передают несколько вариантов, которые так или иначе перекликаются с легендой, приведенной Габан-Шарабом. Очевидно, нашему автору не пришлось использовать сочинения, в которых по его мнению имелись данные о происхождении дэрбэтов и джунгарцев. Сам же он сообщает следующее: «Первые 21 колено дэрбэтских и джунгарских князей имеются в сочинениях джунгарцев». Поэтому автор перечисляет родословную джунгарских нойонов, начиная с Тогон-тайджи.

В распоряжении Габан-Шараба имелось, по-видимому, достаточно источников и сведений, но в своем труде он использовал только те данные, которые считал необходимыми. Он не освещал факты, о которых у него было смутное представление. Во всяком случае он имел, видимо, определенную цель при составлении своего труда: «происхождение баргу — бурят, хойтов, батутов и элетов я не описывал, за малой надобностью (в том) («кэрэг баһатан төлө эсэ бичибэ»)».

По мнению Габан-Шараба, разделение и приход некоторой части ойратов к берегам Волги произошло не вдруг и не без ведома других дэрбэн-ойратов. Он дает такую хронологию разделения дэрбэн-ойратов. «В год земля-дракон (1628) торгуты известили дэрбэн-ойратских нойонов о намерении отделиться от них, а в год земля-змея (1629) отделились. В год железо-конь (1630) Лоузан, перейдя Урал и Волгу, покорил татар. В это время ставки Хо Орлюка и Дайчина находились на той стороне р. Урала. В год вода-обезьяна (1632) ставка Дайчина находилась у р. Волги... Со времени отделения от дэрбэн-ойратов прошло 110 лет, а в это время Галдан-Норбо отправился к русскому войску. Это был год огня-змеи (1737)»¹¹.

¹⁰ Сравните, например, варианты их, упоминаемые в трудах: Бурдуков А. В. Предание о происхождении дэрбэтских князей кисти Цорос.— Труды Троицко-савско-Кяхтинского отдела Приамурского отд. Имп. Русск. географического общества, СПб., 1912, т. XIV, вып. 1—2, с. 54—59; Владимирцов Б. Я. Легенда о происхождении дэрбэтских князей.— Живая старина, СПб., 1909, вып. II—III, кн. 70—71, с. 35—37; его же: Образцы монгольской народной словесности (С—З. Монголия). Л., 1926, с. 151—152; Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881, вып. II, с. 161.

¹¹ Здесь, очевидно, идет речь об участии калмыков в русско-турецкой войне 1735—1739 гг., когда калмыки оперировали на Северном Кавказе и в Крыму. Большей частью калмыцкого войска командовал Дондук-Омбо, направившийся на Кубань, а другую часть возглавлял его сын Галдан Норбо (Нормо), разбиравший в районе Кубани кубанских татар (См.: Пальмов Н. Н. Очерк истории калмыцкого народа за время его пребывания в пределах России. Астрахань, 1922, с. 44—45; Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М., 1967, с. 210).

Здесь же автор сообщает одну интересную легенду о том, как дэрбэн-ойраты при помощи одной хитрости добились независимости от монгольского хана. Хитрость эта приписывается Эсэльбейн-Сайн-Ка, который предложил ойратам навьючить на каждого верблюда по два ящика (укуг) с вооруженными воинами и отправить караван к монгольскому хану под видом почетного дара (дээжи).

Затем летописец повествует, что Сайн-Ка был убит человеком по имени Улан. Автор объясняет и причины убийства. Когда посланный Улан ударил мечом Сайн-Ка, последний перед смертью сказал: «Если у меня не было других дум, кроме дум о благоденствии дэрбэн-ойратского нутука, то ты Богда-уула, разбейся вдребезги!». Я слышал, что кровь брызнула и Богда-уула разрушился,— пишет Габан-Шараб.

Имеется несколько легенд, связанных с именем Сайн-Ка, хитрого и умного человека, который был любимым героем ойратов и о котором сложились предания и легенды. Две из них упоминаются в труде Габан-Шараба, а некоторые легенды и варианты их приведены Г. Лыткиным¹². Легенда о военной хитрости красочно и подробно описана у другого калмыцкого летописца — Батур-Убаши Тюменя, а также в одной из устных версий «Повести о разгроме монголов дэрбэн-ойратами».

Заслуживает внимания сообщение Габан-Шараба о монголо-ойратском сейме 1640 г. У него сказано, что бывшие на съезде дэрбэн-ойратские князья (Далай-тайши, Хара-Хула с сыновьями, Хо Орлюк с сыновьями, Байбагас-хан с братьями и др.) приняли клятву «не производить ссор из-за людей монгольских, человека одной кости, сделав подданным, не привлекать на черные работы, не отдавать их в приданое дочерям своим, не отдавать также чужим людям, не проливать их кровь». По словам Габан-Шараба, князья договорились клятвенно, что из поколения в поколение, из рода в род будут верны данной клятве и будут соблюдать те законы, которые утверждены на сейме и зафиксированы на письме «Ик цаажин бичиг». Но, как замечает калмыцкий летописец, эту клятву соблюдали только Далай хунтайджи и Аюка-хан.

Не оставил Габан-Шараб без внимания и вопроса о распространении буддизма среди ойратов, о их связи с далай-ламой. По его мнению, распространение ламаизма среди ойратов началось при торгутском Сайн-Тэнэс-Мэргэн-Тэмэнэ, который открыл путь в Тибет, научил дэрбэн-ойратов «выводить подлинные буквы» (экэ узуг), приобщил их к учению Будды, и, распространив свет знаний, «как лучи солнца», оказал ойратам большую пользу. Довольно интересно повествует Габан-Шараб о принятии монашеского звания ойратскими князьями, говоря, что первым удостоился звания «тойн» хошутский Байбагас-хан. С распространением ламаизма ойратские нойоны стали оказывать большое внимание по-

¹² См., например, Лыткин Г. Материалы для истории ойратов.— В кн.: Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе., с. 97—99.

вой вере, содействуя скорейшему закреплению ее в ойратском обществе. Об этом красноречиво говорят беседы Байбагас-хана с Цаган Номин-ханом, посвящение многими ойратскими князьями своих сыновей в «тойн», их забота о монастырях и служителях религии, договор князей об установлении связи с Тибетом и избрании далай-ламы своим патриархом. Проступок Цукэра, который угнал у тибетцев табун лошадей, послужил причиной того, что князья приняли постановление строгим образом пресекать такие действия, вплоть до изгнания провинившегося из родового кочевья или же выдачи его пострадавшим, т. е. тибетцам.

Много места в «Сказании» Габан-Шараб отводит высказываниям и мудрым изречениям ойратских нойонов. При этом, как признается автор, он написал только некоторые («хайаги») — справедливые и исполнившиеся впоследствии высказывания нойонов, среди которых фигурируют высказывания Кундулэн-Убаши, Цэцэн-хана, Хо Орлюка, Дайчина, Аюки-хана, Галдана-Бошокту-хана и др.

Эти высказывания носят поучительный характер. По-видимому, не случайно замечание автора, что он записал только те изречения, в которых ярко прослеживается определенная мораль. Вообще же следует особо подчеркнуть, что «Сказание о дэрбэн-ойратах» все насквозь дидактично. Торгутский Дайчин, поучая своего внука Аюку искусству управлять подданными, говорил: «Если хочешь быть нойоном, то ты должен знать время, когда держаться равным с подданными, когда повелевать ими и когда призывать (асараху) их, как мать свое дитя. Когда усвоишь эти три качества, тогда будешь нойоном». Он же давал Аюке и такое наставление: «Ты один хочешь усвоить девять различных знаний, но знай, что жизнь твоя кратковременна. Но если оказывать благосклонность девяти человекам, каждый из которых усвоил по одному из этих знаний, и иметь их при себе, то можно уподобиться одному человеку, усвоившему все девять знаний».

Эти слова говорят сами за себя: будущий преемник ханской власти с юношества воспитывался в духе феодальной этики и политики того времени. Как известно, Аюка-хан был одним из самых выдающихся правителей Калмыцкого ханства в составе России, долгое время сохранявший независимость благодаря своему таланту и уму. Говорит хронист и о том, что некоторые ойратские князья и нойоны предсказывали будущее и что многие мудрые высказывания их впоследствии исполнялись (среди таких изречений он упоминает слова Цэцэн-нойона, Хо Орлюка, Гуши-хана, Далай-хунтайджи, Сэнгэ, Аблая, Аюки-хана и др.).

Одной из любопытнейших особенностей «Сказания о дэрбэн-ойратах» являются сведения об ойратских княгинях, о высказываниях, делах и поступках «ойратских красавиц». Здесь встречаются имена Юм-агас (Юм-хатун), Сулумца-хатун, Сайхан-джу-хатун, Гунджу-хатун. Габан-Шараб высоко оценивал деятельность этих женщин: Цэцэн-ахай-хатун прославила пятерых

своих сыновей под именем «пятеро барсов», Сайхан-джу-хатун совершала добрые дела, отдавая свои сокровища в казну далай-ламы; Сулумца-хатун прославилась тем, что награждала ружьями отличившихся в бою сподвижников Галдамы и т. д.

Очевидно, некоторые женщины имели в обществе достаточно большой вес, участвовали в политических и общественных делах, поскольку Габан-Шараб с большим почтением повествует о некоторых из них. Он сочувственно относится к деятельности Сулумца-хатун, Сайхан-джу-хатун, Юм-агас, Намджал-хатун, иногда даже опасается, что не сумеет полностью охарактеризовать кого-нибудь. О Гунджу-хатун, острый и живой ум которой вызывал у него уважение, Габан-Шараб не без основания пишет: «Хотя я желал описать деятельность Гунджу-хатун, но из-за чрезвычайной мудрости ее не стал писать».

Здесь нет ничего, на первый взгляд, особенного, все можно принять за правду. Вероятно, подобная характеристика женщин у Габан-Шараба навеяна мотивами преданий, которые восходят к далекому прошлому. В «Сокровенном сказании монголов», например, Оэлун восхваляется за то, что в трудных условиях одна вырастила своих сыновей, собирая ягоды, выкапывая в степи корнеплоды, иногда даже кормила их одним чесноком. Там же приводятся в ее честь стихи, в которых говорится, что она была мудрой и храброй (§ 74, 75).

Героиня одной из бурятских былин поступает таким же образом: собирает ягоды, коренья, корнеплоды, чтобы прокормить своего брата.

Иными словами, отдельные места сочинения Габан-Шараба содержат элементы из древнейших произведений поэтического творчества монгольских народов.

Содержание «Сказания о дэрбэн-ойратах» ясно показывает, что Габан-Шараб стоял на позициях официального историка. Но в некоторых случаях эта официальность исчезает, повествование его становится особенно интересным, позволяющим понять истинную позицию автора. Тогда наиболее ясно прослеживается критическое отношение к источникам, стремление дать реальную оценку описываемым фактам, деяниям ойратских (калмыцких) нойонов и княгинь. Об этом говорят разделы, повествующие о нойонах, отплативших за добро злом; осуждает он дурной нрав некоторых князей, их аморальные поступки, а также действия правителей, которые ради достижения своих корыстных целей совершают преступления, вплоть до убийства близких родственников. Не импонируют ему поступки Бошокту-хана, который разорил Цэцэн-хана и Зорикту-хунтайджи, разорившего Санджаба; бага-хошутский нойон Биру осуждается за то, что умертвил старшего брата, а жену его взял к себе; даже Аюка-хан, по словам автора, пришел к власти, уничтожив своих соперников-родственников. Такие действия, по мнению летописца, привели к тому, что произошло деление на «мое» и «твое», хотя в прежние времена у ойратских

сановников (сайдууд) не было понятия о своих и чужих подданных.

Осуждаются автором и низкие моральные качества отдельных правителей. Ойратский князь Эсэльбейн-Сайн-Ка, фигурирующий в легенде об освобождении ойратов из монгольского плена, потерял свой нутук из-за пьянства. Не меньшим злом являются и такие отрицательные черты характера, как гордость и надменность (Эрдэни), жадность и алчность (Аблай), мошенничество или плутовство (Бошокту-хан), стяжательство и др.

Автор выступает при этом сторонником сильной власти во имя обуздания произвола мелких нойонов, стремящихся всякими правдами и неправдами присвоить себе подданных слабого нойона. Поэтому он обращается к историческим прецедентам, к делам и поступкам прежних князей. Один из разделов его сочинения назван «Поступки ойратских нойонов». В этом разделе имеется три пункта: а) «поступки нойонов древнего времени», б) «поступки нойонов среднего времени» и в) «поступки нойонов последующих времен». Деятельность ойратских князей первых двух периодов охарактеризована положительно: нойоны не отделяли подвластных от себя, заботились о них. Они же договаривались между собой, как улучшить дела правления и религии своей родины.

В последующее время для нойонов стали характерными корыстолюбие, тщеславие, жадность. По словам автора, это время характеризуется как период лжи, нойоны стали убивать и грабить друг друга. Он пишет: «Когда настало время захвата (абаху эдлэкуин цаг), нойоны научились различного рода неправдам и стали жить, как старадающий от жажды человек, глотающий слюну при виде воды. Некоторые нойоны возомнили, что они «спустились с неба».

В прежнее время ойратские нойоны считали зазорным отдавать на сторону людей своей кости, убежавшего подданного возвращали хозяину, стыдились присваивать себе подданных знакомых именитых людей. Но с момента, когда «стали делиться на анги (части), ойратские нойоны потеряли стыд и стали отбирать подданных по своей воле и прихоти и разорять более слабых князей», — замечает с горечью автор.

Далее Габан-Шараб рассказывает о том, как некоторые дэрбэн-ойратские нойоны заботились о своих подданных, как увеличивали число подвластных. Повествование в этих разделах выглядит сухим перечислением поступков Гуши-хана, Хо Орлюка, Аюки-хана и Зорикту-хунтайджи, которые, покорив разные народы (татар, казахов), проявляли о них заботу, как о своих подданных.

Большое внимание автор уделяет деятельности ойратских князей, их принципам правления. Он положительно и очень высоко оценивает деятельность тех нойонов, которые, по его мнению, справедливо управляли своими подданными. Далай-хунтайджи, по словам автора, придерживался следующих правил: во всех делах

воздавать по мере заслуг и состояния — «храброму — по его доблести, умному — по его разуму, сановнику — как сановнику, слугам — как слугам». Он считал всех ойратов за «сыновей своего отца», «стрелами из одного колчана» и не выделял никого, с достоинством принимал послов и т. д.

Не менее лестно автор отзывается и об Аюке-хане, который по справедливости управлял калмыками. Он, подобно Далай-хунтайджи, соблюдал прежние законы, уважал и ценил предков.

Зорикту-хунтайджи автором осуждался: «Хотя я и желал описать хорошие поступки Зорикту-хунтайджи, но не стал, так как он преступал духовные обеты» («бурхани шажин-ду танһараг йөрэл буурснднь»). Следует подчеркнуть также, что здесь впервые автор употребляет название «калмык» применительно к волжским ойратам. Свое отрицательное отношение к поступкам Зорикту-хунтайджи автор подчеркивает еще и таким выражением: «то, что (он) покорил калмыков, не принесло пользы (халимаг куму идэгсэндээн олозо угэй)». Габан-Шарабу не безразличны описываемые факты из истории народа, сложные взаимоотношения нойонов. Автор ищет выход из братоубийственной войны феодальной эпохи и привлекает в своем труде те сведения, которые могли бы ярче показать истинную картину событий. С теплотой он повествует о том, как некоторые ойратские нойоны умели проявить рассудительность, сдержанность во время возникавших разногласий. Когда многие ойратские нойоны хотели поймать и наказать Хара-Хулу, который не давал никому покоя постоянными набегами, от этого решения их удержал Далай-тайши. Габан-Шараб иронизирует по этому поводу, вспоминая слова Далай-тайши: «Вьюк большого верблюда может ли поднять годовалый верблюжонок?»

Габан-Шараб считает, что разделение наследства между сыновьями (у некоторых нойонов их было свыше десяти) приводит к дроблению нутука и ведет к раздорам. Он пишет: «Сам в сочинениях видел и слышал, что во всех государствах нашей вселенной — на Алтае, в Китае, Тибете, России, Турции — только один сын управляет государством, а мои же дэрбэн-ойратские нойоны все состояние — как людей, так и имущество — делят между многими сыновьями, хотя и по справедливости, но в результате этого бывают раздоры». Говоря о дроблении уделов, автор иногда приводит слова нойона или князя, отражающие основной принцип надела своих детей подданными. Характерны в этом смысле слова Бошокту-хана, сказанные им своим детям при выделении каждому подданных: «Хороший (достойный) сын, хотя бы ему и не дали, сам возьмет, поэтому ему надо дать. Плохому сыну вообще не стоит давать, но давать ли посредственному сыну?»

Определенный интерес представляют и некоторые этнографические сведения в разных местах сочинения. Словами Аюки-хана автор говорит: «В прежние времена существовал обычай смотреть жениха и невесту, а затем уже свататься». Тогда ойратские вла-

дельцы в качестве приданого давали большое количество скота и подвластных людей, замечает автор, но этот обычай уже не существует со времени Хо Орлюка и Йэлдэна.

Хотя в сочинении сравнительно мало вставных художественных рассказов типа легенд, преданий, а также образцов афористической поэзии, все же этот труд не является сухим перечнем родословных нойонов и фиксацией исторических событий. Напротив, бесхитростное повествование, местами украшенное некоторыми легендарными подробностями, меткими сравнениями и афоризмами, делает сочинение художественным произведением исторического жанра с правоучительными элементами. Велико и его воспитательное значение. Воспитательный характер своего труда, кстати, не отрицает и сам автор: «Сам осторожно выпрашивая и отбирая, я написал в надежде, что они (т. е. рассказы и поучения.— А. Б.), может быть, принесут пользу и малым детям». Очень умело он использовал при этом сюжет о связке стрел, хорошо известный всем монголоязычным народам. Он заслуживает внимания потому, что претерпел интересную трансформацию. Легенда эта выдается калмыцким хронистом как поучение Чингисхана и рассказывает следующее: Чингисхан, видя, что дети его живут без согласия между собой, и желая этому положить конец, однажды дал им пучок стрел и велел переломить их. Ни один из сыновей не мог сделать это. Тогда он предложил ломать стрелы по отдельности. Каждый справился легко с задачей. Приводит се Габан-Шараб в назидание нойонам: «Забывая завещание Чингиса, они поступают неверно и раздают состояние своим детям». Легенда очень поучительна.

В «Сокровенном сказании монголов», например, подобный эпизод связан с именем Алан-гуа, которая примирила пятерых своих сыновей, поучая при этом, что «если будете поступать и действовать каждый сам лишь за себя, то легко можете быть сломлены, подобно тем пяти хворостинкам. Если же будете согласны и единодушны, как и те связанные в пучок хворостинки, то как сможете стать чьей-либо легкой добычей?» (§ 19—22).

В данном случае мы наблюдаем переосмысление народных легенд и преданий более поздними летописцами, которые ранний сюжет использовали на свой манер. Например, Мэргэн-гэгэн в «Алтан тобчи» (1764) рождение со сгустком запекшийся крови в руке приписывает Хасару, хотя прежние летописи, начиная с «Сокровенного сказания монголов», приписывают это самому Чингису. Можно вспомнить и Рашидунцука, который в своей «Болор эркэ» поступки Джамухи связывает с именем Даш и т. д.

Как уже упоминалось, автор хотел, чтобы потомки ойратов не забывали о делах минувших дней, помнили лучшие страницы своей истории.

Габан-Шараб был патриотом своего народа, он выражал пожелания, чтобы ойратов было много, как звезд на небе, чтобы они жили в покое и мире, не зная ссор и войн. Весь его труд поэтому пронизан одной главной идеей, нацелен в будущее, проникнут ду-

хом нравоучения. С этой стороны «Сказание» Габан-Шараба по своему духу напоминает знаменитое «Поучение» Владимира Мономаха в древнерусской литературе начала XII в. В качестве назидания он умело использует различные средства, легенды и рассказы, некоторые афоризмы: «Лошадь признают по гриве и хвосту, а корову по рогам», «хорош или плох человек, узнают в беседе», «глупый человек, хотя бы и был знатного происхождения, удостоившись милости господина, громко смеясь, говорит, что о прошедшем (прошлом) вспоминать нет нужды», «от хорошего человека родится сын, подобный отцу», «собственные дела нельзя поручать другим, а должно делать самому» и т. д. Умело пользуется Габан-Шараб и некоторыми сравнениями: «подобно многим стрелам» (стрелы, находящиеся в колчане), «как жаждущий при виде воды глотает слюну», «подобно спустившимся с неба», «как луна одинокая в небе», «как множество звезд на небе» и т. д.

Габан-Шараб, таким образом, своим трудом преследовал определенную цель, он не собирался писать историю калмыков в истинном смысле этого слова. Распределение материала по разделам говорит о том, что автор пытался осмыслить сложную обстановку в калмыцком обществе XVII—XVIII вв., общественные отношения своего времени, роль калмыцких князей, их дела и нравы, он как бы призывал современных ему правителей брать пример с них.

«Сказание о дэрбэн-ойратах» составлено с использованием данных, собранных автором у разных лиц, хорошо осведомленных о делах прежних времен. В колофоне сказано: «О делах Далай-хунтайджи слышал от главы церкви Губан-ламы и гэлунга-эмчи (имени его не называют — А. Б.); о многих ойратских поколениях слышал из уст владыки священных книг (сутр) и тарнистического учения Алдар-Габджу и Дорджи-Рабтан (супруга Цэцэн-хана — А. Б.), также от правителя людей желтой шапки Аюки-хана кое-что слышал и от прочих ойратских нойонов, хорошо знавших прежние дела в истории». В другом месте летописи, говоря о разделе подданных между сыновьями Аюки-хана, Габан-Шараб пишет: «Что было после этого, не знаю, потому, что дэрбэн-ойраты — народ кочевой и не было (не имели) сочинений (письменности)». Однако можно полагать, что автор пользовался в равной степени и письменным источником. Об этом свидетельствует то, что Габан-Шараб неоднократно упоминает о монгольско-ойратском сейме и принятых на нем законах, о клятвах ойратских владельцев, об их договоре и дружбе с тибетцами и т. д.

Итак, «Сказание о дэрбэн-ойратах» и Габан-Шараба содержит многочисленные сведения по истории и культуре калмыцкого народа. Написанное лаконично, живым разговорным языком, оно читается как художественное произведение с оригинальным сюжетом и композицией и является лучшим образцом исторического жанра ойратско-калмыцкой литературы конца XVII — начала XVIII в.

Жанр сургаалов (наставления, поучения) получил широкое рас-

пространение в XVII в., но возник гораздо раньше на основе народной афористической поэзии. Сургаалы всегда близко стояли к народной афористической поэзии, почему и были широко известны народу. Они, как и афоризмы устной поэзии, учили жить, совершать хорошие поступки, советовали воздерживаться от плохих, высмеивали все дурное, злое.

Самым популярным среди монголоязычных народов сургаалом является «Ключ разума» («Оюун түлкүр»), ставший литературным произведением, по-видимому, в XVII—XVIII вв. Дата составления, как и автор его, неизвестны. Распространялся этот сургаал в печатном и рукописном виде, о чем свидетельствует Ц. Дамдинсурэн¹³. Доступность афоризмов «Ключа разума» обеспечивала его популярность в народе. Он служил и учебным пособием в старое время: пройдя азбуку (цаһан толга), ученики приступали к чтению этого сургаала.

Ц. Дамдинсурэн уже отмечал, что некоторые стихи в «Ключе разума» попали из «Субашиды» Гунгаажалцана, «Аршаны ду-сал» и комментария к нему «Чиндаманийн чимг» знаменитого индийского поэта Нагарджуны¹⁴. Эти произведения имели не меньшую популярность среди монголоязычных народов, чем «Ключ разума». В свою очередь и «Ключ разума», по-видимому, мог оказать некоторое влияние на произведения, относящиеся к жанру сургаалов.

Собирателю произведений народной словесности иногда приходится сталкиваться с таким фактом, что среди народа бытует предание о какой-нибудь книге, которую трудно отыскать. Сведущие в старине знатоки рассказывают, что у калмыков некогда была книга «Океан (море) пословиц» («Үлгүрин дала»), не имевшая ничего общего с одноименным сборником повестей — поучений Будды, переводимого как «Море притч». Калмыцкая книга «Үлгүрин дала» по словам стариков содержала различные народные пословицы и поговорки, являлась сборником афоризмов.

Калмыцкое книжное издательство выпустило три сборника пословиц и поговорок¹⁵, собранных и подготовленных к изданию в разное время разными людьми.

Б. Басангов был прекрасным знатоком дореволюционной калмыцкой литературы, он понимал ценность книги «Үлгүрин дала», из которой в свой сборник (1940) включил 77 пословиц и поговорок (во втором издании сохранено 68 пословиц). В предисловии к сборнику, отмечая особенности книжных афоризмов, он пишет:

¹³ Д а м д и н с у р э н У. Монгол уран зохиолын дээж зуун билиг оршив. Улаанбаатар, 1959, 51—60-р тал. (Он использовал два печатных издания и пять рукописей).

¹⁴ Там же, 58—60-р тал.

¹⁵ Н а ш у т а Б а а т р. Хальмг үлгүрмүд боли тээлвртэ туульс. Элст, 1940; Хальмг үлгүрмүд боли тээлвртэ туульс. Диглж барт белдснь Букшан Бадм боли Мацга Иван. Элст, 1960; Хальмг үлгүрмүд боли тээлвртэ туульс. Цуглулж диглснь Баснга Баатр. Элст. 1960.

«длинные пословицы встречаются редко. Большинство встречающихся в нашем сборнике длинных пословиц взяты из «Үлгүрин дала»¹⁶. Их он в сборнике отметил литерами «ү. д.». Все они по своему построению однотипны и свидетельствуют об их книжном происхождении. Для них характерна развернутость, тогда как калмыцкие народные пословицы отличаются краткостью и лаконичностью.

Пословицы и поговорки Б. Басангов расположил в алфавитном порядке. Тематика изречений из «Үлгүрин дала» в его сборнике не очень разнообразна. Некоторые изречения содержат рассуждения о сознательном овладении знаниями, о преимуществах образованного человека перед необразованным, об отношении к знанию. Учиться, получать знания необходимо каждому, потому что человек, овладевший знанием, становится сильнее духом и телом, способным одолеть многих: «Если познаешь секреты мудрого, то хоть и будет много врагов, вреда не смогут принести». «Большой океан водой не наполнить, подобно этому мудрый знанием не насытится», «Орел способен уничтожать ядовитую змею, ворон — нет; точно так же люди, овладевшие знанием, способны рассеять мрак ума, а невежды — нет».

Тернист путь к знаниям, только упорным трудом и настойчивостью можно приобрести знания: «Учиться всегда трудно, но выучишься, пожнешь плоды знания; учась лениво, не станешь мудрым».

Имеются здесь пословицы, основное содержание которых составляют полезные советы и наставления. В них утверждается, что хорошие качества так же необходимы, как и знания. Сборник учит, что надо избегать общества невежд, так как от них ничего хорошего не дождешься: «Деяния, совершенные хорошими, невежда способен разрушить в один миг; точно так же урожай, выращенный за год, град может уничтожить в один миг». В изречении «Невежда держит знания во рту (т. е. на кончике языка), мудрый же — таит их в себе; солома плавает на поверхности воды, а драгоценность, хотя и положишь сверху, идет ко дну» обрисованы морально-этнические черты и признаки плохих и хороших людей.

В пословице «Невежда не даст, когда требуется, а даст, когда не будет в том нужды; так же и плохой родник, вытекая весной, летом же, когда нужна вода, засыхает»; критикуются дурные признаки и пороки людей и содержится призыв воздерживаться от таких действий. С особым гневом и злой иронией пословицы высмеивают жестокие нравы высокопоставленных лиц, угодничество и низкопоклонство подчиненных, чванство и зазнайство, надменность и высокомерие, щегольство, стяжательство, скардность и т. д.

Следовательно, по внутрижанровой классификации афоризмы сборника «Океан пословиц» — это наставления, советы и пропо-

¹⁶ Хальмг үлгүрмүд боли тээлвртэ туульс. Цуглулж диглснь Басца Баатр. 5-ч х.

ведь житейской мудрости. Поэтому правы исследователи, которые характеризуют их как сургаалы (наставления, поучения). Надо полагать, что сургаалы, подобные вышеприведенным, универсальны, пригодны для всех и в любых случаях жизни. По-видимому, калмыцкая книга «Океан пословиц» представляла собой сборник народных афоризмов, в котором были собраны изречения на все случаи жизни, являлась кодексом морально-этических, правовых, нравственных и других правил и норм поведения в обществе.

Не имея полного текста сборника «Океан пословиц», нет возможности полностью охарактеризовать его, но и сохранившиеся пословицы из этой книги все же дают интересный материал для размышлений. Во-первых, не вызывает сомнения, что этот сборник афоризмов, неизвестно кем собранных и записанных, по жанру можно отнести к традиционным сургаалам. Во-вторых, анализ пословиц и поговорок «Океана пословиц» показывает происхождение большей их части из «Субашиды»¹⁷. Приведем несколько характерных образцов для сравнения:

«Үлгүрин дала»

1. Арслн кэдү чинэн өслв чигн,
Бөөлц иддг уга;
Мергн кеду чинэн өлсв чигн,
Буртг хот иддг уга.
2. һәрд шовун хорта моһа
хораж чаддг, керә—чаддг
уга, түдү мет, билг төгсгн
эмти харһуһан эрһж, чаддг,
тең эмти — чаддг уга.
3. Му булг намрт гүүх,
зунд хатх, муңхг кергтә цагт
өгх уга, керг уга цагт өгх.
4. Ик дала усар хандг уга,
тер мет, мергн — эрдмәр
хандг уга.
5. Мергн — сурх цагтан зовлнта,
сурсна хөөн зорһта: амрар
сурхла мэргн болх уга.
6. Нүдн маш хурц болв чигн
Ду сонсж чадх уга.

«Субашида»

1. Дээдэс йамаару буурба-чу¹⁸
килэнцә — лүгә холицогсан
идээ үл идэкү. Арасалан
өлөсбү-чу буртаг муу бөйлжисү
идэн үл үйлдэдкү.
2. Билигтән гем ноһууди арилһан
чидху, мунхуг-үгэй; һаруди

¹⁷ Хотя монгольский перевод ее был издан в 1959 г. в Улан-Баторе, мы используем здесь рукопись на «тодо үзүг», чтобы нагляднее представить сходство афоризмов. Перевод «Субашиды» на калмыцкий язык был сделан в середине XVII в. Зая-пандитой Намкайджамцем.

¹⁸ Поскольку афоризмы сборника Б. Басангова даны в современной калмыцкой орфографии, параллельные изречения из «Субашиды» мы для удобства даем в транслитерации на кириллице.

- хорту моной-ги ала чидху,
кэрэй-үгэй.
3. Муцхуг кэрэгтэй назарту
үл өгүн, кэрэг үгэй-дү
сула алдаху: моу булаг зун
урусун, хабур кэрэгтэй
цагту хатамуй.
 4. Далай усун-йээр үл ханун.
хаани сан эд-иээр-үгэй; күсүлийн
эрдэм эдлэгсэн-йээр үл ханху.
сайтур номлохуй бээр мэргэд үл ханху.
 5. Мэргэд сурхуй цагту зобуху,
амараар суужн мэргэн үл
болху.
 6. Ниген зүгийн билиг төгүс-
бэчи, хамуг үйлэдү мэргэжикү
бэркэ, машин тодорхой нндүн доу
чицнэн чндаху үгэй.

Примеры эти можно продолжить и дальше, но уже из выше-указанных сопоставлений видно, что пословицы «Үлгүрин дала» либо созвучны, либо дословно совпадают с афоризмами «Субашиды» тибетского автора Саж-а-пандита Гунгаажалцана (XIII в.). Интересно при этом отметить, что все пословицы сборника Б. Басангова, взятые им из «Океана пословиц», имеют параллели в «Субашиде», причем только в главах с первой по восьмую включительно. Из последней, девятой главы «Субашиды» («Признаки согласных с духовным законом поступков»), которая касается религиозно-догматических вопросов, в калмыцкую книгу «Океан пословиц» не вошло ни одного афоризма.

Нетрудно заметить, что пословицы «Үлгүрин дала» существенно не отличаются от своих прототипов, которые мы находим в сочинении Гунгаажалцана (кроме незначительных перестановок двустий в некоторых афоризмах). Вместе с тем в сборнике Б. Басангова имеется несколько образцов неполного использования четверостиший «Субашиды»¹⁹. Например, афоризм «Өбөрөн сайтур мэдэбэчи хамуг үйлэй зөблөлдүн бүтээ, зөблөлдүкүй али үлү таалагчи күмүн гэмшүүлэн үнэбээр худалдужи абаху мэн» («Субашида») в сборнике Б. Басангова имеется в таком виде: «Эврэн мэдэ бээж нөкдэсн сурсн — цецнэ темдг».

Кроме того, в сборнике Б. Басангова встречаются изречения без указания источника, причем опять-таки прослеживается почти полное их сходство с афоризмами из сборника Гунгаажалцана. Например, пословице «Арслн аһу ик чидлтэ болв чигн, шар дэвлтн бокур (көлгн) болдг» (Б. Басангов) соответствует афоризм «Субашиды» «Һаруди аһуй кучун болбачу, шара дэвэлтэин кулгун болбой» (л. 2 б). Разница здесь лишь в том, что в первой упоми-

¹⁹ «Субашида» написана стихами. Состоит она из четверостиший, распадающихся на два двустия. В первой части высказывается основная мысль, во второй — поэтически оформленное подтверждение ее, доказательство первого двустия.

нается лев, а во второй вместо него фигурирует мифическая птица гаруди.

Во всех этих фрагментах легко обнаруживается связь афоризмов из калмыцкой книги «Океан пословиц» с изречениями «Субашиды» Гунгаажалцана и с народной афористической поэзией. Это и понятно, так как Гунгаажалцан, создавая свое произведение, в большом объеме использовал народные пословицы и поговорки²⁰, в отдельных случаях придав им книжную форму на манер древнеиндийских «кратких изречений, облеченных в художественную рамку...»²¹

Рассмотрение даже немногих афоризмов, составляющих часть не дошедшей до нас книги «Океан пословиц», позволяет сделать вывод, что существование этой калмыцкой книги не подлежит сомнению. Вопрос только в том, что она собой представляла, какова была ее структура, кто ее автор (или авторы), когда она была составлена и что еще есть общего между ней и «Субашидой».

Часть пословиц и поговорок «Үлгүрин дала» является заимствованием из «Субашиды». Некоторые афоризмы на протяжении длительного времени претерпевали изменения, сокращались или переосмысливались, но все же можно установить их принадлежность книге Гунгаажалцана.

«Субашида» была переведена на калмыцкий язык в середине XVII в., однако надо полагать, калмыки гораздо раньше познакомились с ней устным путем. На это указывают сохранившиеся пословицы, поговорки и отдельные их фрагменты, которые далеко отошли от своих прототипов.

Калмыцкая книга «Океан пословиц» была, очевидно, сборником народных пословиц и поговорок, записанных неизвестными авторами. Кроме афоризмов «Субашиды», сюда могли входить изречения и из других популярных сборников сургаалов. Вероятнее всего, книга «Океан пословиц» являлась оригинальным произведением, по форме напоминающим сборник «изящных изречений» типа древнеиндийских «субхашит».

Наконец, наличие общих афоризмов и изречений «Океана пословиц» и «Субашиды» свидетельствует об уходящих своими корнями в седую древность культурно-исторических и литературных связей калмыков и их предков с народами Центральной и Юго-Восточной Азии. Ойраты, как известно, длительное время находились в контакте с соседними народами и имели с ними политические и экономические и культурные связи, что неоднократно

²⁰ Ср.: Эрдэнийн сан Субашид. Цахар гэвш Лувсанчултэмийн орчуулга ба тайлбар. Хэвлээд бэлтгэсэн Ц. Дамдинсүрэн, Ж. Дугэржав. Улаанбаатар, 1958, 13-р тал; Михайлов Г. И. Кэзэнк хальмг литератур.— В кн.: Хальмг ури үгин литератур. Элст., 1967, 8-гч х.

²¹ Баранников А. П. Индийская филология. Литературоведение. М., 1959, с. 32.

но отмечалось учеными²². При изучении литературного процесса нельзя не учитывать и культурных связей с соседними народами, поскольку без этого невозможно осмыслить некоторые любопытные явления в национальной литературе, которая не может полнокровно развиваться в изоляции. Проблема литературных связей и взаимоотношений еще не изучена, но связи эти довольно обширны, о чем свидетельствует взаимоотношение «Океана пословиц» и «Субашиды».

Калмыцкая литература знала и другие произведения, относящиеся к жанру сургаалов, которые можно классифицировать на общие и специализированные. До сих пор можно услышать, что популярность имели различные книги, содержащие сведения об уходе за скотом, выращивании молодняка, болезнях и недугах, средствах их предупреждения и лечения, всевозможные книги астронómo-астрологического, гадательного, медицинского характера и т. д. Наиболее известны названия «Морнэ шинж», «Тэмэнэ шинж», «Ээлхин зэрлг» и др., о которых здесь, однако, неуместно говорить, поскольку они к художественной литературе не имеют прямого отношения.

Произведений этого жанра бытовало много, но не все они имели такую популярность, как скажем «Оюун түлкүр», среди ойратов и калмыков. Однако большинство общемонгольских памятников были им известны (например, «Наставление «Ясное зеркало», «Наставления попугая», «Бумажная птица», «Четверостишия о принятии и отвержении» Равжая, сведения о которых можно почерпнуть в исследовании Г. И. Михайлова²³.

Глава 3. Развитие калмыцкой литературы (XIX — начало XX вв.)

В этот период в Калмыкии были еще сильны традиции средневековой литературы. Они давали о себе знать и в исторических сочинениях, и в типичных для такой литературы хождениях. Вместе с тем уже в начале XIX в. появились первые предвестники грядущих изменений.

Старым традициям следовал Батур-Убаши Тюмень, известный представитель старой калмыцкой историографии, составивший почти через сто лет после Габан-Шараба «Сказание (повесть) о дербен-ойратах» (1819). Ссылаясь на показания стариков, Г. Лыткин писал, что «познания его были обширны и ни одно искусство не было чуждо ему». Б.-У. Тюмень оставил в рукописи названное сочинение, а также несколько прекрасных калмыцких песен, вероятно им самим записанных. Ему же принадлежат заметки о строевой

²² Позднеев А. М. Лекции по истории монгольской литературы. СПб., — Владивосток, 1896—1908, т. I—III; Владимирцов Б. Я. Монгольская литература. — В сб.: Литература Востока., вып. II, Пг., 1920; Михайлов Г. И. Литературное наследство монголов. М., 1969.

²³ Михайлов Г. И. Литературное наследство монголов, с. 72—80.

службе. Как архитектор Батур-Убаши Тюмень составил проект каменного хурула и сам же наблюдал за его постройкой в родовом селе Тюменевка. Много лет он провел в царской армии, участвовал в походах и сражениях¹.

Б.-У. Тюмень известен и как переводчик, осуществивший в 1821 г. перевод одного сочинения на русский язык. Сочинение это имеет такое пространное название: «Торһууд Ороссой нутуги оркижи Зүүн-һарийин һазар тэмцэжи айлагсииги манжури нойон Цуйши кэмээкү тодорхойһоор буулһасанаасу ороссийин кэлэндү орчуулагсайиги дан өлидин кэлэндү хошууд нойон Баатур Убаши Түмүнэ бичибэ» («Сочинение маньчжурского князя Цуйши о том, как торгуты покинули русскую землю и ушли в Джунгарию, переведенное на русский язык, затем на элетском языке написал хошутский нойон Батур-Убаши Тюмень»)². По всей вероятности, Б.-У. Тюмень просматривал сочинения, касавшиеся истории калмыков, для составления своего «Сказания».

Батур-Убаши Тюмень принадлежал к числу лучших писателей своего времени. Он вобрал в себя культуру двух миров — востока и запада: кроме домашнего образования, он получил европейское в русской школе. Это светское европейское образование ощущается и в его труде.

Сам автор отмечал, что свой труд создавал, «постепенно собирая и записывая слышанные происшествия». Следовательно, произведение это тоже не имело, как и труд Габан-Шараба, определенного плана, хронологической последовательности, автор его также придерживался тематического принципа. Б.-У. Тюмень не задавался целью написать историю калмыков на протяжении почти двухвекового существования их в пределах России, а записывал от случая к случаю интересовавшие его факты, замечательные события, тем более что такого рода записи начаты были еще его отцом. Вот почему его сочинение создавалось на протяжении большого промежутка времени, с 1801 по 1819 г. Человек военный, он не мог иметь при себе всю свою обширную библиотеку, а поэтому, как справедливо отмечает Г. Лыткин, Б.-У. Тюмень, бывая в отпуске на родине, собирал генеалогические данные ойратских владельцев домов и записывал предания со слов стариков. Кстати, необходимо отметить, что генеалогическая таблица и родословные ойратских владельцев, составленные Б.-У. Тюменем, до сих пор не обнаружены.

Свое «Сказание о дербен-ойратах» (полное название его «Хошууд нойон Баатур Убаши Түмүни туурбигсан дөрбөн ойридинн түүкэ», т. е. «Повесть о дербен-ойратах, составленная хошутским нойоном Батур-Убаши Тюменем») Б.-У. Тюмень начинает с краткого хронологического перечня важнейших событий в истории ой-

¹ Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе., с. 15.

² Рукопись колл. К. Голстунского в архиве востоковедов ЛО ИВ АН СССР, шифр Е-59.

ратов и вычисляет, сколько лет прошло с такого-то момента до «настоящего года земля-заяц» (1819), когда сочинение было закончено. Однако вычисления автора, вероятно, не вполне точны.

Следующий раздел назван «История монгольского нутука». Он интересен тем, что Б.-У. Тюмень объясняет причину, побудившую его начать свою историю с эпохи Чингисхана. «Хотя монгольские летописцы вели сказание,— пишет автор,— о своих кочевьях с древнейших времен до настоящего, но нынешним историкам, которые отдалены временем от самих событий, сейчас трудно распутать беспорядок в их, быть может, в то время ясных для них рассказах о происшествиях, поэтому записываю события от времен Суту Богдо Чингисхана». Отсюда можно сделать заключение, что автору были известны письменные источники, о которых, впрочем, он умалчивает.

Интересно, что автор дает объяснение слову «калмык», как видно по тюркским и русским источникам. Он пишет: «Ойраты элэты, впоследствии получившие прозвания халимаг (калмык), были одного происхождения с джунгарским «анги», а в примечании поясняет: «татары (манһад) дали название калмык тем ойратам, которые отделились (остались) от нутука. Халимаг — по-татарски значит «остаток». Автор в своем сочинении четко различает монгольские народы, калмыков он не называет ойратами, а монголов именуется халха-монголами. Б.-У. Тюмень сообщает: «Праправнук Чингисхана Темур-Лан-хан кочевал со своими подвластными халха-монголами на собственных землях». Упоминает автор известную формулу «пять цветных» и «четыре чужих», даже пытается раскрыть их содержание несколько иначе, чем автор «Шара тууджи» и Гомбожаб.

Б.-У. Тюмень дает новые родословные ойратских нойонов дополнительно к трем имеющимся в труде Габан-Шараба. Таковыми являются у Б.-У. Тюменя хойтские владельцы, ведущие, по представлениям автора, свое происхождение от рода Чингисхана, и дэрбэтские нойоны, имеющие общее происхождение с джунгарами. В этих разделах автор дает перечень имен хойтских владельцев, начиная от легендарного Йобогон Мэргэна, а дэрбэтских нойонов — от Бу-Ахая (Бо-Ахан), который был, как гласит легенда, небесного происхождения.

Габан-Шараб не писал о хойтах «за малой в том надобностью». У Б.-У. Тюменя им посвящен специальный раздел «Деяния хойтских владельцев, ведущих свое происхождение от Чингисхана», занимающий много места в сочинении.

Этот раздел интересен тем, что автор упоминает Йобогон-Мэргэна, который стал в устах народа легендарной личностью.

«293 года назад,— пишет он,— в году гал-гахай был его степенство Йобогон-Мерген, хан дэрбэн-ойратский. Белошапочники (туркестанцы — А. Б.) называли его Темур-Лан, а хойты, его наследственные подвластные, называли Йобогон-Мерген; родовой улус его был хойтский оток Йеке-Минган».

Г. Лыткин в примечании ссылается на предание о Иобогон-Мэргэне, бытовавшее у калмыков. Он сообщает, что имя Иобогон-Мэргэн произошло от того, что тот «был тяжел, никакая лошадь не могла выдержать его на себе: почему он принужден был даже на войну ходить пешком»³.

Имеется здесь легенда об освобождении ойратов из монгольского плена, изложенная Батур-Убаши Тюменем очень подробно, образно и высокохудожественно. Красочно он описывает, как начали собирать драгоценный подарок («дээжи») для монгольского хана Мухур-Муджика. Видимо, автор был хорошо знаком с устными преданиями о злополучном походе монголов на ойратов. По всей вероятности, ему были известны и письменные источники. Во всяком случае, об этом говорит и примечание, имеющееся в рукописи Б.-У.Тюменя. О таком же даре повествует одна из калмыцких сказок в сборнике «Задушевный разговор»⁴ («Сэдклин күр»). Здесь совет подает сноха Цэцэн-хана Герензел, чтобы разбить Хатучи-хана. Аналогичный сюжет встречается и в труде Рашид-ад-дина⁵, но у него речь идет не об ойратах, а о жене Маркуз-Буюрука (керейтский хан) Кутуктай-Керикчи.

В разделе «Сказание о вступлении в подданство России Дэджит ноёна, потомка Иобогон-Мэргэна, и некоторые краткие сведения из времен сына его Тюменя Джиргалан» Б.-У. Тюмень повествует о своем отце и об истории своей семьи. Этот раздел представляет большой интерес, так как в нем имеются ценные данные, характеризующие самого автора, историю его семьи, рода. По стилю и лексикону он несколько отличается от всех предыдущих. Язык его более современен, встречается много русских слов, стиль сходен со стилем официальных документов.

Свой труд Б.-У. Тюмень закончил в 1819 г. и поэтому, естественно, возникает вопрос: а что сообщает он об Отечественной войне 1812 г. и об участии в ней калмыков? Может показаться странным, что автор, являясь участником и очевидцем тех событий, ничего не сообщает о них. Он писал о событиях, далеко ему не современных, о тех исторических фактах, которые были известны ему со слов сведущих людей и по записям, оставленным его отцом Тюмен-Джиргаланом.

Ничего не пишет Б.-У. Тюмень и о переселении калмыков в 1771 г. в Джунгарию, хотя в самом начале «Сказания» эту дату упоминает, «цитирует» даже повеление императрицы Екатерины Алексеевны, затем рассказывает в прибавлении, что Замьян за несколько лет до переселения калмыков извещал астраханского губернатора об их таком намерении. Таким образом, некоторые важные события в истории калмыцкого народа не нашли отраже-

³ Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе., с. 38—39, примеч. 37.

⁴ Седклин күр. Ясад, барт белдснь Букшан Бадм. Элст, 1960, х. 36—37, 5-ч бөлг.

⁵ Рашид-ад-дин. Сборник летописей., т. 1, кн. 1, с. 129.

1531
Памятники
исторической литературы Астраханских Калмыков

в подлинномъ калмыкомъ текстѣ

изданъ

А. Позднеев.



С. Петербургъ

Автографъ А. Исканикова (Рыбачья ул. № 8)

1885 года.

Обложка книги: «Памятники исторической литературы астраханских калмыков». Изд. А. М. Позднеев. СПб., 1885

ния в «Сказании» Б.-У. Тюменя, надо полагать, по разным причинам, не известным нам.

Некоторые ученые отмечали, что как историк и писатель Б.-У. Тюмень испытывал, по-видимому, некоторое влияние Габан-Шараба⁶. Однако внимательный анализ литературных произведений этих двух авторов показывает, что здесь может идти речь лишь о характере соответствий и несоответствий «Сказаний о дэрбэн-ойратах» Габан-Шараба и Б. У. Тюменя, но никак не о влиянии первого на второго. Это два самостоятельных произведения, созданных, по-видимому, на материалах общего источника — устной традиции, легенд и преданий, а также некоторых письменных источников, которые восходят опять-таки к устной традиции.

Даже в тех случаях, когда оба автора говорят об одном и том же, наблюдается разница в подаче материала. Характерно в этом смысле изложение легенды об Эсэльбейн-Сайн-Ка у Б.-У. Тюменя.

Местами Б.-У. Тюмень сообщает такие сведения, которых нет у Габан-Шараба. В первую очередь, это относится к легендарному рассказу о Йобогон-Мэргэне. Сюда же относится целый раздел, повествующий о семейной генеалогии самого автора. Интересен у Б.-У. Тюменя и раздел о походе Гуши-хана в Тибет с целью защиты его от врагов, желавших принести вред желтой религии. Этот раздел также отсутствует у Габан-Шараба. Своеобразен Б.-У. Тюмень и во вводной части своего «Сказания». Если Габан-Шараб, упомянув о «само собой образовавшемся мире», сразу же переходит к родословной ойратских князей, то Б.-У. Тюмень сначала приводит важнейшие исторические даты, начиная от рождения Бурхан-бакши (Шакьямуни), дает краткую предысторию ойратов, рассказывает о составных частях «дэрбэн-ойратов» и лишь затем переходит к родословным ойратских поколений.

Батур-Убаши Тюмень менее откровенен в своих высказываниях о поступках и действиях нойонов, чем Габан-Шараб, который иногда очень резко и прямо осуждал несправедливые, на его взгляд, поступки какого-нибудь калмыцкого правителя. Не считая нужным Б. У. Тюмень говорить и о делах ойратских княгинь и их высказываниях, так хорошо переданных Габан-Шарабом.

Поскольку Б.-У. Тюмень учился в русской школе, у него уже много лексических заимствований, показывающих, что калмыцкая речь постепенно усваивала слова и выражения русского языка. Вообще можно констатировать, что Б.-У. Тюмень еще дальше отходит от традиционной формы изложения, его язык менее архаичен, чем у Габан-Шараба. Весьма характерны для Б.-У. Тюменя

⁶ Впервые в середине XIX в. сообщил об этом Г. С. Лыткин. См. об этом машинописную копию его дневника, хранящуюся в архиве калмыцкого НИИ ИФЭ. Ср. также: Котвич В. Л. Русские архивные документы по сношениям с ойратами в XVII—XVIII вв.— Известия Российской Академии наук. Пг., 1919, № 12—15, с. 794.

также примечания, которыми он снабжает свой труд. В этом бесспорно обнаруживается влияние европейской культуры. Даже в манере оформлять свой труд сказывается это влияние: автор сначала называет раздел, а затем раскрывает его содержание.

И по своему идейному содержанию «Сказание о дэрбэн-ойратах» Б.-У. Тюменя сильно отличается от сочинения Габан-Шараба. Труд Б.-У. Тюменя пронизан стремлением обосновать свои феодальные права и обратить внимание на историю своего рода, желанием составить историю своей фамилии, своей семьи. Дух поучения, так свойственный труду Габан-Шараба, почти совершенно отсутствует в сочинении Б.-У. Тюменя.

«Сказание о дэрбэн-ойратах» Габан-Шараба и Батур-Убаши Тюменя — два памятника, очень близких друг другу, но как они соотносятся, в чем выражается их близость, окончательно еще не установлено. Созданные в разное время, они имеют много сходного и в композиционном построении, и в сюжетном отношении, но тем не менее это два разных памятника. Появление сочинения Б.-У. Тюменя почти через сто лет после труда Габан-Шараба свидетельствует, что летописная традиция калмыков продолжала существовать и в начале XIX в.

Калмыцкие авторы выработали свою историографическую традицию, которая нашла отражение в их трудах. Для их исторических сочинений характерно отсутствие распространенного введения об образовании мира, обязательного для монгольских летописей. В этой части калмыцкие авторы пишут гораздо проще. Габан-Шараб, например, ограничивается короткой фразой «о само собой образовавшемся мире», а Б.-У. Тюмень вообще не пишет об этом.

Отсутствие введения об образовании мира и о возникновении монархической власти делает калмыцкие исторические сочинения менее внушительными, чем монгольские, но «зато они в большей мере сохраняют самобытный характер»⁷.

Ничего не сообщают калмыцкие авторы в своих сочинениях и о легендарных индийских и тибетских царях, от которых якобы ведут свое происхождение монгольские ханы. Они более реалистичны, ограничиваются сведениями о недавнем прошлом и избегают всего фантастического. Существенная разница наблюдается и в последующих разделах.

По всей вероятности, переводные произведения типа «Чихула хэрэглэгчи тогс удхату шастр», сочинения далай-ламы и т. п. не смогли оказать заметного влияния на калмыцкую историографию, хотя калмыцкие авторы были в некоторой степени с ними знакомы. Они опирались на национальный материал, почти не прибегали к переводным источникам, использовали в основном устные сведения, народные предания и легенды.

В отличие от монгольских калмыцкие исторические сочинения

⁷ Михайлов Г. И. Калмыцкая литература. В кн.: Из истории культуры дореволюционной Калмыкии. Волгоград, 1967, с. 53.

содержат меньше литературных фрагментов, художественных рассказов, в них почти совсем отсутствуют стихи, реже встречаются образцы афористической поэзии.

Калмыцкие летописи представляют большой интерес и потому, что жизнь калмыцкого общества в них изображается самими калмыками, хотя и представителями феодальных кругов. При этом они отражают настроения и взгляды не только данных кругов, но отчасти и народных масс.

Многие из летописей отличаются хорошим стилем и образным языком; в них встречаются (хотя и в очень краткой форме) народные предания и легенды, пословицы и поговорки, отрывки эпических произведений и песни.

В средневековой калмыцкой литературе существовало значительное количество сочинений о «хождениях» в Китай, Тибет, но не все они сохранились. Известные сочинения в основном содержат описания путешествий в Тибет — «запретную страну» для европейцев. Для бурят и калмыков, исповедовавших ламаизм, этот путь в «страну снегов», в священный центр ламаитов был открыт.

Калмыки, как известно, еще в XVIII в. поддерживали постоянную связь с духовным владыкой буддистов далай-ламой, а некоторые калмыцкие владельцы даже получали от него ханский титул.

По народному преданию, первым калмыцким паломником был бакша Джиджэтэн, имя которого в устах старцев стало священным и особо почитаемым⁸. А. М. Позднеев на основании показания Бааза-багши отождествляет его с исторической личностью — Галдан-Цэрэном, потомком дэрбэтского нойона Далай-тайши. Возможно, что это и так, поскольку Галдан-Цэрэн, умерший в Петербурге в 1674 г., отличался особой приверженностью к ламаизму. Однако согласно некоторым преданиям, записанным в Малодербетском улусе в конце XIX века, он жил раньше Галдан-Цэрэна.

Джиджэтэн известен и как иконописец, манера письма которого стала позднее образцом для калмыцких хурульных зурачи (художников). Неизвестно, писал ли этот паломник о своем путешествии в Тибет какие-либо заметки. Легенды говорят о нем, что он первым из калмыков посетил далай-ламу, привез изображения буддийских святых и сам рисовал их на свой манер. Отличительная черта изображения шутэнов Джиджэтэном заключалась в реалистичности, то или иное лицо он запечатлевал даже с трубкой во рту.

Бааза Мэнкэджуев, другой паломник, родился в 1846 г. в Малодербетском улусе в семье калмыка-простолюдина Дундухурульского рода. В роду его не было зайсангов и нойонов, но тем не менее несколько представителей его семьи занимали видное положение в Дундухурульском монастыре, вследствие чего фамилия

⁸ В настоящее время среди калмыков бывшего Малодербетовского улуса имеется поколение (арван), которое свою родословную ведет от этого Джиджэтэна и называется «жижэтэхн».

его пользовалась большим уважением у малодербетовских сородичей и других калмыков. Дед его, Джалцан-багши, был чуть ли не боготворимым настоятелем монастыря, а дядя Бальчир-багши настолько славился ученостью, что послушать его толкования и беседы приезжали хувараки (послушники) из других улусов.

Семилетнего Баазу определили в родовой монастырь (Дунду Хурул), посветили в первую монашескую степень манджи⁹ и оставили на попечении дяди Бальчир-багши. Пытливый и любознательный юноша очень скоро приобрел знания в различных областях ламаистской догматики и обрядов, а также занимался изучением тибетской медицины. Родственные отношения позволяли Баазе пользоваться фондами библиотеки Дундухурульского монастыря, и он с жадностью читал все: исторические памятники, грамоты, письма, записки и всевозможные архивы, ознакомился с историей развития ламаизма среди калмыков в астраханских степях. В 1879 г. Бааза получил официальное свидетельство на звание манджи, в 1886 г. стал гэцулем, а в 1895 г. — гелюнгом и багшой Дунду-Хурула.

Светское имя его было Бадма, но все в семье и родственники называли его в детстве ласкательным именем Бааза¹⁰, которое и сохранилось за ним навсегда. Его монашеское имя Лобсан-Шараб не употреблялось.

Умер Бааза-бакши 8 августа 1903 г.

Бааза Мэнкэджуев остался в памяти народа как путешественник и как строитель Дундухурульского монастыря, постройка которого была завершена незадолго до его отправки в Тибет. Бааза-багши неспроста задумал посетить «Мекку» ламаитов и поклониться далай-ламе. Мысль об этом не давала ему покоя после того, как он ознакомился с документами архива Дундухурульского монастыря о старинных сношениях калмыков с Тибетом.

«От прежних времен, — говорит он, — когда Донроб-Арши (Дондук-Даши) — хан посылал в Тибет доставить жертвоприношения и представиться всеведущему гэгэну, а вместе с ним потомок дэрбэтского нойона Далай-тайши нойон Галдан-Цэрэн, прозывавшийся Джиджэтен, через Табка-гэцуля поднес приношения и удостоился великих милостей, получил грамоту и печать, сверх того еще и соизволение снова посетить и получить грамоту и печать, до этого настоящего 1891 года железо-заяц прошло 135 лет...

Зная из вышеуказанных сочинений и наставлений, зная и видя как из устных рассказов, так и из священных руководств обо всем том, каким образом прежде представлялись (далай-ламе), еще за много лет раньше в душе своей предполагал, что и сейчас, по-

⁹ Самая низкая степень монашеского посвящения у калмыков, которая соответствует духовному сану «банди».

¹⁰ Некоторые информаторы называют его «Баазр». Мы сохраняем написание «Бааза», которое дано в публикации А. М. Позднесва.

жалуй, можно дойти (до Тибета) и представиться (далай-ламе)»¹¹.

Свое длительное и трудное путешествие Бааза-багши вместе со своими спутниками (манджи Лиджи Идэруновым и калмыком-простолюдином Дорджи Улановым) предпринял 4 июля 1891 г. Каких только трудностей ему не пришлось испытать на своем пути! Однако вполне вероятно, что иногда автор несколько преувеличивает их, но это понятно, если учесть, что они описаны монахом, которому раньше не приходилось испытывать физических напряжений. Но совершенно не верить его описанию нельзя. По замечанию А. М. Позднеева, «особенное достоинство записок Бааза-гэлунга составляют простота и несомненная искренность и правдивость их рассказа»¹².

Много хлопот и неприятностей путешественникам доставляла «горная болезнь» («һазрын сүр»), а также особо опасные проезды через места, где наблюдалось воровство в такой степени, что «спать ночью невозможно». Бывали даже дни, когда у Бааза-багши появлялись черные мысли и он серьезно думал о смерти. Пришлось ему испытать и землетрясение (һазар көдөлөөд). Перед отправлением в Тибет Бааза-багши, конечно, не проходил специальной подготовки, поэтому иногда даже самые простые затруднения вызывали у него уныние и горестные мысли. Он жаловался, что в пути приходилось питаться черным чаем с вяленой крошеной говядиной и двигаться без остановки ежедневно и испытывать трудности.

Но при всем этом Бааза-багши был, вероятно, сметливый и практичный человек. «Человек не особенно развитой и мало знакомый с интересами гражданской жизни и деятельности»¹³, он умел приспособиться ко всяким обстоятельствам, миновал всякого рода препятствия и отстаивал свои интересы.

При описании алашаньских элетов он сообщает следующее: «Я, предполагая, что возможно придется возвращаться этими местами, а если не придется проезжать через их (кочевья), то, может быть, после опять случится нужда ехать, подарил часы, которые вез с собой»¹⁴. Несколько ниже при описании цайдамских монголов Бааза Мэнкэджуев, отдав одному вану под видом подарка свою берданку, резюмирует так: «В каждой пройденной местности не было (у меня) иного выхода, как раздавать подарки и заводить знакомства со всяким (человеком) — и с хорошим, и с плохим, и со средним»¹⁵.

Надо полагать, что Бааза Мэнкэджуев не пытался составить

¹¹ Баһа дөрбөд нутуһай Бааза багшини Төбөдийн орон-ду йабугсан түүкэ. Сказание о хождении в Тибетскую страну Молодэрбэтского Бааза-багши. Калмыцкий текст с переводом и примечаниями, составленными А. М. Позднеевым. СПб., 1897, с. 1.

¹² См.: Сказание о хождении в Тибетскую страну., с. XII.

¹³ Выражение А. М. Позднеева (см.: Сказание о хождении в Тибетскую страну., с. XII—XIII).

¹⁴ Там же, с. 18—19.

¹⁵ Там же, с. 42.

ни подробный отчет о своем путешествии, ни писать художественное произведение, но мысль, заставившая его покинуть пределы родины, вынудила взяться за перо, чтобы «по мере возможности доставить пользу благочестивым людям, вознамерившимся посетить Тибет».

Автор весьма скромно отзывается о своем путешествии, о «маленькой книжке» своей, ничего особенного не находит в том, что совершил такой длинный и трудный путь от Волги до Тибета и обратно.

Книга Бааза-багши читалась калмыками с большим интересом. Простые калмыки ведь имели очень смутное представление даже о тех местах России, по которым довелось проезжать автору «Сказания», тем более они очень мало знали о Тибете. Тибет и для европейских ученых был загадочной страной почти до XIX в. Поэтому правдивый рассказ Бааза Мэнкэджуева вызвал и в ученом мире огромный интерес.

Едва автор закончил свой труд в 1896 г., как его рукопись была приобретена А. М. Позднеевым, который опубликовал ее через год. Факультет восточных языков Петербургского университета счел необходимым даже посвятить это издание XI Международному съезду ориенталистов в Париже.

А. М. Позднеев, верно оценивший сочинение Бааза-багши в отношении содержания, писал, что «записки Бааза-гэлунга представляют собой высокий интерес не только потому, что описывают неведомые нам страны Внутреннего Тибета, но и потому, что живописуют перед нами истинный тип не менее малоизвестного для нас калмыка. Как живой стоит теперь перед нами этот калмык, с его бесконечной верою в будду и ламайские святыни, с его поразительным благоговением перед хутухтами и подчинением всякого рода гэгэнам, доходящего до полного отречения от всех своих даже самых заветных желаний, с его безграничным суеверием, которое побуждает его чуть ни на каждом шагу и при том с одинаковым страхом гадать о своем счастье и у тибетского хутухты и у китайского шамана, заставляет его по одному слову комично пролезать в разные скважины, освещать свои гадальные кости и прочее и прочее»¹⁶.

Справедливо и другое высказывание А. М. Позднеева о том, что База-багши рассказывает преимущественно о буддийских монастырях и кумирнях, о святых местах, мало уделяя внимания описаниям внешнего вида городов, степени их населенности, промышленному и торговому значению, ограничиваясь порой простой «номенклатурой урочищ». Манера изложения материала безусловно свидетельствует о принадлежности автора к служителям церкви, но одновременно она свидетельствует и об умении придать сочинению стройный вид, единое целое, целеустремленность.

Книга Бааза-багши наглядно свидетельствует также о том, что

¹⁶ См: Сказание о хождении в Тибетскую страну, с. XII—XIII.

ее автор был человек пытливого ума, тонкой наблюдательности, владевший прекрасным литературным языком.

Кроме описания святынь, книга Бааза-багши содержит интересные сведения о жизни Тибета, быте и нравах ее обитателей, деятельности администрации тех стран, где побывал ее автор, в книге приводятся интересные данные о природе и климате и ряд других наблюдений, описать которые едва ли смог бы кто-нибудь из европейцев, как писал А. М. Позднеев.

Некоторую часть пути по России Бааза-багши проделал речным транспортом, но уже начиная с Байкала передвигался караванными тропами и испытал немало неудобств. Как простой путешественник, он мало что фиксирует, когда передвигается в пределах России, и свое внимание останавливает только на тех моментах, которые поразили его чем-либо. Так, например, приходилось ему плыть на пароходе «Курбатов», который тащил за собой баржу с арестантами.

Впервые встретив народ «остяки» (современные ханты-манси — А. Б.), Бааза-багши пишет: «Лица в точности как у калмыков, мы, думая, что (они) калмыки, спросили их по-калмыцки, но (они) нас не поняли. Затем, когда спросили по-русски, сказали, что они остяки. Проживают они, оказывается, по реке Обь; некоторые с крестами, некоторые без крестов (т. е. крещеные и некрещеные — А. Б.); в степи и в лесу (они) строят себе наподобие шалаша, охотятся на лесных зверей, ловят рыбу в воде и живут тем пропитанием»¹⁷.

Если об остяках автор ограничивается очень кратким упоминанием, то об алашаньских элетах пишет более подробно, сообщая много интересного. Бааза-багши бесспорно не мог не интересоваться элетами, что он неоднократно и подчеркивает: «Называют их алашаньскими элетами. Язык их близок к нашему. Прически их женщин походят на женскую нашей страны: заплетают две косы и носят футляры на своих косах». И тут же, несколько ниже, говорит: «Этот алашаньский хошун составляет народ, отделившийся от элетов. Так как известные под именем четырех ойратов имели одного хана и жили одною общиной, то алашаньцы имели к ним большее расположение, чем халхасы»¹⁸.

Очевидно, эти сведения, слышанные им во время путешествия, являются отголосками тех легенд и преданий о происхождении дэрбэтских князей и нойонов, которые хорошо известны науке и были во многих вариантах записаны и изданы разными авторами. Бааза Мэнкэджув везд пишет от имени третьего лица, ссылаясь на мнение других, очевидно его информаторов. Например, очень кратко описывая происхождение алашаньских элетов, он сообщает: «Говорят, что назвали алашаньский ямун по имени горы Алашан, у северного подножия которой построили дворец и ямун. На-

¹⁷ См.: Сказание о хождении в Тибетскую страну, с. 4—5.

¹⁸ Там же, с. 18—19.

род, оказывается, элетского происхождения, перекочевавший из Куке Нуура»¹⁹.

Делая такие заметки, автор попутно отмечает и то, чем занимаются элеты, кратко описывает климат и почву, любит природой и поражается красотой гор. Главное хозяйство элетов, замечает он, составляет верблюдоводство, которое приносит им большой доход. Характеризуя нрав и обычай этого племени, он с удовольствием пишет: «Воровства нет совершенно,— хорошо, спокойно».

Говоря об алашаньском ямуне, Бааза-багши приводит слышанную им там легенду о Даваци в варианте, отличном от общезвестного. Он заметил, что в тех местах «именуют ламою всех, кто вступил под защиту веры и (принял) желтый и красный образ». В Калмыкии же таких лиц называли гелюंगाми.

Весьма неслестно пишет он о тангутах, говоря, что они славятся воровством, что их платья и сами они грязны.

От его чуткого слуха и внимательного взгляда не ускользнуло и то, как оценивалось достоинство мужчин среди тангутов: баатаром, лучшим из мужей (баатур сайн эрэ) называют они человека, многократно ходившего на грабежи и убившего много людей.

Так же он характеризует и тибетцев, называя их «свирепыми и сердитыми людьми» («йир догшин үуртай улус»), но тем не менее тибетцы, проживающие в Лхасе, вызывают у него уважение из-за своего благоговейного отношения к религии и благородного нрава. Не оставляет без внимания Бааза-багши и судопроизводство тибетцев. Кратко резюмируя, он пишет, что «суд у них строгий и жестокий» («зарһуни догшин хатуу йууман жигэн») ²⁰.

Бааза-багши очень внимателен к ремеслу и хозяйству народов, через земли которых ему пришлось проезжать, и обязательно указывает, чем занимается народ. Если можно провести какую-то параллель с калмыками, он обязательно это делает.

Примечательно, например, его описание так называемых верхних, или верховых (дээду), монголов: «Верховые монголы, обитающие в этих местах, держатся буддийской веры, имеют у себя старую монгольскую письменность. В старину быт и обычаи их были в точности, как у наших четырех ойратов. Лошади, верблюды, коровы, овцы, козы — такой скот (имели они). У всех калмыцкие войлочные юрты. Даже от способа приготовления кумыса, перегонки водки из молока дойных животных, изготовления кожаных (архадов, утхуудов, бортогов, бурбэ) и др. сосудов, вплоть до способа их наименований — все это именуется в точности так, как у наших калмыков, проживающих у р. Волги» ²¹.

Как истинный верующий и настоящий паломник, Бааза Мэн-

¹⁹ См.: Сказание о хождении в Тибетскую страну, с. 21.

²⁰ Там же, с. 110.

²¹ Там же, с. 51.

кэджуев, естественно, верит легендам, связанным со святыми местами.

Описывая монастырь Гумбум, где родился знаменитый ламаистский реформатор Зункава, он сообщает легенду о дереве боди²², выросшем на месте рождения гэгэна. Дерево это якобы покрыто многочисленными изображениями будды, а на ветвях и листьях его видны золотоцветные тибетские буквы.

Б. Мэнкэджуев познакомился в Лхасе с неким бурятом Агбан Сойбоном, который был близким человеком у Богдо-гэгэна²³. Вероятно, здесь речь идет об известном лхарамбе Агван Доржиеве, который бывал в калмыцких степях в начале XX в. Памятуя, что лхарамба будет полезен и для других путешественников из калмыцких степей, Бааза завязал с ним дружбу.

Бааза Мэнкэджуев, как известно из преданий, бытующих и в настоящее время, привез много буддийской литературы. Сообщается об этом и в его «Сказании», но автор не говорит, на каком языке эти книги. Надо думать, что вся эта литература была на тибетском языке. В Урге богдо пожаловал ему очень уважаемую среди верующих книгу «Дорджи джодба», писанную золотом²⁴. В Лхасе, как пишет Бааза, из гэгэновского книгохранилища ему были пожалованы 103 тома «Ганджура»²⁵.

Получив аудиенцию у далай-ламы и пробыв в Тибете свыше трех лет (1891—1894), Бааза Мэнкэджуев отправился в обратный путь. Об этом автор сообщает очень кратко, справедливо считая, что «всякий человек после того, как сумел дойти (до Тибета), не будет иметь трудностей и возможностей возвратиться назад».

Если, направляясь в Тибет, Бааза пересек почти всю Сибирь, то домой он ехал южной дорогой (морским путем) через Одессу.

«Сказание о хождении в Тибетскую страну Малодэrbэтского Бааза-багши» — не художественное произведение в подлинном смысле слова, но записано оно языком, близким литературному и отличается хорошим стилем. Автор умело использовал образность живой речи калмыков того времени. В этом отношении «Сказание» сильно отличается от религиозных сочинений. Местами язык предельно лаконичен, выразителен и точен.

Сочинение Бааза Мэнкэджуева представляет большой интерес для истории калмыцкой литературы дореволюционного периода не только тем, что содержит сведения о неведомых краях, но в первую очередь тем, что «является для европейских ориентали-

²² Подобная легенда подробно излагается в кн.: Риггер К. Землеведение Азии. Пер. П. Семенова, т. 1, с. 543—544.

²³ Сказание о хождении в Тибетскую страну, с. 32, 94 и др.

²⁴ Там же, с. 9. В настоящее время у стариков можно встретить не одну рукопись этой сутры на тибетском языке, писанную золотом на черной бумаге.

²⁵ Там же, с. 112—113. Автор не говорит, какой это был «Ганджур». Судьба этого буддийского литературного сборника неизвестна.

стов первым образцом описательных калмыцких произведений» — как говорит А. М. Позднеев²⁶.

Прав А. М. Позднеев и в том, что труд этот представляет собой «прекрасный пример именно живого языка современной калмыцкой литературы», так как написан искренне и правдиво, хорошим литературным языком²⁷.

«Сказание» Бааза Мэнкэджуева — единственный изданный образец жанра хождений, получивший широкую известность, хотя имеются свидетельства о существовании в рукописях еще ряда произведений подобного рода. Они были подготовлены к печати, но по тем или иным причинам так и не увидели свет*.

В 1927 г. Б. Я. Владимирцов писал: «Калмыцкий Бааза-багши составил описание на ойратском языке своего путешествия к карашарским торгутам; А. Д. Рудневым было приготовлено к изданию (ойратский текст и русский перевод)»²⁸.

А. Д. Руднев в 1904 г. в одной газетной заметке упоминал: «...нас принял любезный настоятель Бааза-багши Мэнкэджиев. Он до этого совершил замечательное путешествие в Тибет. Несколько лет тому назад он еще раз покинул свою родину с целью навестить своих сородичей в Восточном Туркестане и Чжунгарии. Его дневники будут скоро изданы в Петербурге»²⁹. Более того, в 1905 г. А. Д. Руднев писал: «в январе 1903 года по просьбе Бааза-багши приехал на некоторое время к нему в степи для перевода на русский язык его описания путешествия в Туркестан»³⁰.

Однако описание не было издано и дальнейшая его судьба неизвестна.

Также известно было, что калмыцкий гелюнг Пурдаш Джуңг-руев составил на калмыцком языке описание двух своих путешествий в Тибет, совершенных в 1898—1900 и 1902—1903 гг.³¹.

В 1904 г. после командировки в калмыцкие улусы А. Д. Руднев писал в своем отчете, что «при содействии одного из калмыков, ученика Астраханской гимназии, перевел описание двух поездок в Тибет Пурдаш Джуңг-руева»³². В том же году появилась заметка

²⁶ Сказание о хождении в Тибетскую страну., с. XV.

²⁷ Там же, с. XV.

* Следующий раздел написан В. З. Цереновым.

²⁸ Владимирцов Б. Я. Предисловие.— В кн.: Лауфер Б. Очерк монгольской литературы. Л., 1927, с. XIV.

²⁹ Андра. Из калмыцких впечатлений.— «Байкал», Троицкосавск, 1904, № 19 (монголовед Андрей Дмитриевич Руднев часто подписывался «Андра», так калмыки произносят это имя).

³⁰ Руднев А. Д. Заметки о технике буддийской иконографии у современных зурашнов (художников) Урги, Забайкалья и Астраханской губернии. СПб., 1905, с. 13.

³¹ Владимирцов Б. Я. Предисловие.— В кн.: Лауфер Б. Очерк монгольской литературы., с. XIV.

³² Краткий отчет о поездке в калмыцкие степи Астраханской губернии командированного Русским комитетом прив.-доц. А. Д. Руднева.— Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. СПб., 1904, № 4, с. 34.

А. Д. Руднева о путешествиях П. Джунгруева³³. В 1905 г. работа П. Джунгруева была отмечена наградой — малой серебряной медалью Русского географического общества³⁴.

В 1911 г. А. Д. Руднев сообщал, что рукописи П. Джунгруева подготовлены им к изданию³⁵. Но осуществлено оно так и не было. Неизвестной оставалась и судьба перевода, сделанного А. Д. Рудневым.

В 1977 г. в архиве Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР был обнаружен перевод описания путешествий.

Рукопись имеет название «Маршрут (описание) путешествия в Тибет номчи-цорчжи-бакши Пурдаш Джунгруева»³⁶. Чуть ниже написано: «Перевод прив.-доц. А. Д. Руднева, 1904, июль, Сарепта». В углу титульного листа карандашная отметка: «Отдельных оттисков — 1000. Из них в пользу Географического общества — 800. Для автора — 100 и для А. Д. Руднева — 100». Вероятно, рукопись предназначалась для публикации в одном из изданий Русского географического общества.

О своих поездках П. Джунгруев писал: «Причиной моей поездки послужило следующее: прежде в родах богдо шебенеровом и мамуд шебенеровом Джогузар-зурачи и зайсан, добравшись до Тибета, представились далай-ламе и банчен-богдо и от обонх гегенов удостоились дипломов, печати и много других благословенных вещей. В год воды и собаки 8 числа 1 месяца³⁷ воздвигли храм, согласно милостивому поведению двух богдо (далай и банчен). Чтобы довести об этом до их сведения я и отправился в Тибет»³⁸.

Заехав по пути в Ургу (нынешний Улан-Батор — В. Ц.), П. Джунгруев встретился там с большедербетовским зайсангом Овше Норзуновым, тоже совершавшим путешествие в Тибет.

Домой, в Малодербетовский улус, П. Джунгруев возвратился в феврале 1900 г. На обратном пути в китайском городе Сучжоу у

³³ Восточное обозрение (Иркутск), 1904, 18 марта, № 66. Интересующихся статьей «Новое описание двух поездок в запретную страну на калмыцком языке» отсылаем к работе А. В. Бадмаева «О жанре хождений (описание путешествий) калмыцкой литературы», где она приведена полностью. — В сб.: Ученые записки КНИИЯЛИ, Элиста, 1973, вып. XI, с. 50—52.

³⁴ В решении сказано: «Пурдаш Джунгруеву, путешествовавшему по Тибету и доставившему в общество описание своего путешествия на калмыцком языке, присудить малую серебряную медаль по отделению этнографии за труды, направленные на пользу географической науки. (Журнал заседания Совета от 28 января 1905 г.) — Известия Русского географического общества, СПб., 1905, т. 41, вып. 5, с. 47.

³⁵ Руднев А. Д. Материалы по говорам Восточной Монголии. СПб., 1911, с. XV.

³⁶ Архив востоковедов ЛО ИВ АН СССР. «Маршрут (описание) путешествия в Тибет номчи-цорчжи-бакши Пурдаш Джунгруева», р. 1, оп. 3, ед. хр. 22, 34 листа.

³⁷ П. Джунгруев, называя год воды и собаки, не указывает номера шестидесятилетнего круга. Годы воды и собаки соответствуют 1682, 1742, 1802 и 1862 годам европейского летоисчисления. Более вероятна последняя цифра.

³⁸ Маршрут (описание) путешествия., с. 1.

П. Джунгруева украли все вещи, в том числе и путевой дневник. «Так как в первое мое путешествие,— пишет далее П. Джунгруев,— грамоту и печать, пожалованные мне далай-ламой, украли, то я решил вновь отправиться в Тибет, взяв в спутники своего одноклассника К. Мушеева. В год барса месяца-дракона (5 февраля 1902 г.— В. Ц.) я выехал в Тибет»³⁹. Из этого путешествия на родину, в Малодербетовский улус, П. Джунгруев прибыл в декабре 1903 г.

Как видно, в своем путешествии в Тибет П. Джунгруев прежде всего руководствовался религиозными побуждениями. И при составлении описания своих поездок он не ставил перед собой задачи создания художественного произведения, тем более научного труда. Его описание — это дневниковые записки. Но перед ним был пример Бааза-багши, книга которого пользовалась большой популярностью в калмыцких степях. И он во многом следует писательской манере Бааза-багши, точно так же в виде путевых заметок увлекательно передает впечатления от своего путешествия.

Описание П. Джунгруева — это не столько рассказ буддиста о паломничестве в Тибет, о поклонении иерархам ламаизма, сколько записки путешественника, с интересом знакомящегося с неизведанной страной. П. Джунгруев, описывая Лхасу, ее монастыри, свои аудиенции у далай-ламы и панчен-ламы, очень точен и реалистичен, у него мало наблюдается того благоговейного восторга, который испытывали верующие паломники перед святынями Тибета. Здесь в какой-то степени сыграло роль и то, что ему не была чужда европейская образованность. Известно его активное сотрудничество в составлении «Калмыцко-русского словаря», изданного А. М. Позднеевым⁴⁰. Занимался он и редактированием учебников для калмыцких народных школ⁴¹. Был знаком с монгололоведами А. М. Позднеевым, А. Д. Рудневым, общение с которыми, конечно, не могло пройти для него бесследно.

Описание П. Джунгруева представляет большой интерес в физико-географическом отношении, поскольку содержит подробные сведения о маршруте поездки. Со скрупулезностью объясняет он преимущества того или иного маршрута, тщательно описывает топографию местности, сообщает, сколько суток требуется на переходы, каковы должны быть запасы воды и топлива, какой вид транспорта более удобен. В Тибете П. Джунгруев много путешествует. Он знакомится с жизнью монастырей Галдан, Брайбун и Сэра, предпринимает длительную поездку в резиденцию панчен-ламы, монастырь Ташилхунпо, основанный в середине XV в. Географические названия П. Джунгруев записывал со слов местных жителей.

³⁹ Маршрут (описание) путешествия, л. 2.

⁴⁰ См.: Предисловие к «Калмыцко-русскому словарю», составленному А. М. Позднеевым. СПб., 1911, с. 1.

⁴¹ См.: Предисловие Н. Шведова к «Калмыцкой хрестоматии» для чтения в старших классах калмыцких народных школ, составленной А. М. Позднеевым. Изд. 2-е, СПб., 1907, с. IV.

Помимо этого, он заносил в свой дневник данные о животном и растительном мире Тибета. Пишет он и о добывании золота, серебра и других полезных ископаемых. Таким образом, П. Джунгруев представил ценные первичные сведения по географии Центрального Тибета, к получению которых на протяжении последней четверти XIX в. так стремилась русская наука. И труд его по достоинству был отмечен наградой Русского географического общества.

Описание П. Джунгруева, несмотря на небольшой объем, отличается разнообразным и по-своему богатым содержанием. К несомненным его достоинствам относится обширный этнографический материал о народах, с которыми он встречался во время путешествия. Например, очень любопытны его заметки о торгутах, кочевавших по берегам р. Эзен-гол: «19 вечером (апрель 1902 г.— В. Ц.) остановились в Даши-банге, монастыре торгутского князя, имеющего во владении около 200 домов. Эти люди отделились от торгутов и перекочевали с нашей Волги реки. Кочуют они в войлочных юртах. Живут в основном скотоводством. Если сеют хлеб, то проводят воду. Одежда их и всякие другие принадлежности быта совершенно схожи с нашими. При жертвоприношениях огню они сжигают кость из грудинки овцы. (Калмыки же берут череп овцы, а в глазницы и уши запихивают баранье сало), 22 числа последней зимней луны совершают поклонения и приносят жертвы маньчжурскому хану. Этот торгутский князь счел нас своими гостями и принял как родственников. Обновил запасы нашего провианта. И на своих подводах бесплатно доставил до Сучжоу хото»⁴².

Заслуживает внимания сообщение П. Джунгруева о том, что Тибет — древняя страна, имевшая «длительную историю самостоятельного государственного существования». В стране, пишет он, «при далай-ламе и панчен-богдо находятся как телохранители два амбана от китайского императора»⁴³, роль которых сводится к контролю над деятельностью тибетского правительства. Ведением всех внутренних и внешних дел занимается национальное правительство, состоящее из четырех министров-лам, которые, «когда дела религии и светского управления становятся весьма важными, докладывают гегену; обыкновенно же докладывают редко»⁴⁴.

В Лхасе П. Джунгруеву пришлось обменять китайские ланы на тибетские деньги. «Китайское серебро тибетцы не принимают. Если иметь зос — тибетскую монетку, по-нашему 20 копеек серебром — удобней и спокойней», а чеканят зосы вручную в Шунге, монетном дворе далай-ламы. Пишет он и о тибетской армии и тибетцах, охраняющих границы своей страны.

П. Джунгруев был очень благосклонно принят далай-ламой;

⁴² Маршрут (описание) путешествия., л. 6—7.

⁴³ Там же, л. 19.

⁴⁴ Там же, л. 20.

которому он привез письмо от Агвана Доржиева, находившегося в то время в России⁴⁵. Пользуясь привилегиями, предоставленными ему далай-ламой, он внимательно наблюдает за деятельностью монастырей и центрального аппарата ламаистской церкви. Разобраться в тонкостях лхасского двора помогал ему его земляк Бовован Бадма, совершенствовавший свое образование в монастыре Брайбун. П. Джунгруев с мельчайшими подробностями описывает свои аудиенции у далай-ламы, праздничный выезд главных иерархов ламаизма — далай-ламы и панчен-ламы, встречу нового года и многие другие народные и религиозные массовые представления. Ревниво перечисляет он достоинства монастырей, сообщая имена причастных к ним священников особ ламаизма. Но страницы эти содержат также интересные данные о быте и религии тибетцев. Кстати, отличительной чертой П. Джунгруева является то, что он, описывая обычаи и нравы коренных жителей, будь то монголы или тибетцы, неизменно правдив, точен и всегда преисполнен уважения к их народным традициям.

Описание П. Джунгруева, как отмечалось, носит дневниковый характер. И это особенно заметно в записях, сделанных им во время путешествия из Урги в Лхасу. Зачастую они имеют вид кратких заметок о том, что он делал, что видел, где ночевал и дневал. Вот страничка, относящаяся к этому этапу путешествия: «23 (май 1902 г.— В. Ц.) двинулись и заночевали в Янбаре. Здесь мы собирали топливо. Днем 24, перевалив Булдурун Янбар, заночевали на берегу реки, носящей название Ганца амор. 25 почевали в Оболзине — зимнике тайчжинеров. 26 почевали у истока реки Шара Усун. 27 дневку сделали на реке Шара, почевали же в Загасту»⁴⁶.

Но нередко записи переходят в развернутые рассказы. Как правило, это его собственные впечатления или какие-то сведения, позаимствованные из устных, реже письменных источников, имеющие форму обычного повествования, или же это просто описание местности, наиболее запомнившейся путешественнику. Рассказы эти необыкновенно интересны. П. Джунгруев четко выражает свое отношение ко всему увиденному: он хотя и верит во всевозможные чудеса, но в то же время стремится реально разобраться в окружающей действительности. О встрече с далай-ламой сказано: «В прошлый мой приезд геген принимал меня в спальнях апартаментов. Говорил: будет надобность — приходи прямо ко мне. И пожаловал мне грамоту на пользование почтовыми лошадьми. Полагая, что и на этот раз он сам призовет меня, я заранее приготовил разные предметы, предназначенные для подношения.

⁴⁵ Агван Дорджиев, бурят по происхождению, в 1898—1912 гг. с дипломатическими поручениями далай-ламы часто бывал в России, имел неоднократные аудиенции у царя. Будучи противником британского влияния в Тибете, он выступал за сближение последнего с Россией. В своей переписке с далай-ламой часто пользовался услугами калмыцких и бурятских путешественников.

⁴⁶ Там же, л. 9.

Геген летом живет во дворце Норбо-линка, а зимой — в Потале, находящейся на северном берегу реки Уй. Норбо-линка — это красивое 13-этажное здание с 10000 комнат и 4 золочеными крышами, окруженное каменной оградой. С юга и севера к нему встроены лестницы. На юго-западной стороне от Поталы, на расстоянии около 3 верст, среди большого леса возвышается Норбо-линка. Здесь же пребывает духовная канцелярия — якцан. (Ей полагается быть, где находится далай-лама). Хотя геген управляет делами и светскими и духовными, но говорят, что за духовными он следит больше.

Геген восседал на низеньком престоле около одного аршина высотой. Удостоил собственноручного благословения. Около нас остался Лоцаба, переводчик; других людей не было. Пол этого дворца устлан голубой бирюзой (зу эрдэни). Я неловко ступил, и, поскользнувшись, очень испугался.

Около гегена поставили прямоугольную туго набитую подушку (дорболжин олбок). На нее посадили меня. Геген, улыбаясь, спросил: благополучно ли у тебя на родине? Как ты ехал по дороге? Ответ я передал через Лоцаба. Он много спрашивал у меня об Агване-хамбо. Хадаки и подарки, которые я хотел поднести гегену, Лоцаба взял на руки и, пройдя вперед, положил на столик перед ним. Тогда сойбун (слуга) принес мне чай в кувшине, а гегену поднес в фарфоровой чашке.

Геген был очень милостив со мной. Он много спрашивал о нашей родине. Вновь повторил, что я могу пользоваться казенными ула. При какой-либо нужде просил докладывать письменно. Когда я выходил от него, пожаловал мне полный платок булок (борцок)»⁴⁷.

Не имея на руках калмыцкого оригинала, трудно судить со всей определенностью о языке произведения, литературных способностях автора. Тем более что местами перевод не совсем правилен. Так, в эпизодах, где говорится о горной болезни (назрин сур), переводчик пишет о «горном ужасе». И так не только в этих эпизодах.

Описание П. Джунгруева представляет собой типичное произведение жанра хождений, со всеми присущими для этого жанра закономерностями. Рассказ свой он ведет исторопливо, плавно, соответственно ходу путешествия. Естественно, у него много общего с Бааза-багши. Они даже шли одним и тем же караванным путем. Правда, в отличие от «Сказания» Бааза-багши в сочинении П. Джунгруева мы не найдем длинных исторических и этнографических отступлений о народах, встречаемых на пути, меньше также легенд и преданий, которым Бааза-багши уделял немалое внимание. П. Джунгруев немногословен. Здесь, видимо, сыграло роль и то, что П. Джунгруев совершал уже второе путешествие

⁴⁷ Там же, л. 17—19.

в Тибет — многое ему было известно, и он ограничивался краткими заметками.

Описание П. Джунгруева не могло не привлечь внимания монголоведов. К июлю 1904 г. А. Д. Рудневым оно было переведено на русский язык. С появлением сочинения П. Джунгруева происходит дальнейшее литературное развитие и становление жанра хождений. Устные рассказы о его путешествиях в Тибет и поездках в Петербург до сих пор бытуют в народе, служа лучшим доказательством популярности произведения.

Другим калмыцким путешественником, внесшим особо важный вклад в изучение Тибета и его столицы Лхасы, можно считать Овше Мучкиновича Норзунова⁴⁸, фамилия которого уже упоминалась.

О. Норзунов был сыном обедневшего зайсанга Большедербетовского улуса. Семь лет он лишился отца. Мать изо всех сил старалась дать сыну хорошее образование. Благодаря ее настойчивости, О. Норзунов в 1888 г. успешно закончил Ставропольское четырехклассное училище. «За неимением достатка для поступления в высшее учебное заведение, — пишет он, — вынужден был остаться дома»⁴⁹.

По окончании училища О. Норзунов работал переводчиком при мировом судье. Но с малых лет его влекли дальние страны. Правда, в этом увлечении сказывалась и доля влияния, испытываемого им со стороны буддийских служителей. Он мечтал о путешествии в Монголию, Тибет, однако недостаток материальных средств останавливал его.

В 1898 г. в Большедербетовский улус приехал Агван Доржиев, сановник из окружения далай-ламы. О. Норзунов добился у него приема и выразил желание посетить Тибет. А. Доржиев, стремясь якобы облегчить путешествие благочестивому ламанту, но больше преследуя собственные цели, согласился взять его с собой.

28 июля 1898 г. О. Норзунов выехал вместе с А. Доржиевым в Тибет. До этого у него было бурное объяснение с домашними, полагавшими, что он погибнет после первых же 100 верст, поскольку никогда так далеко не выезжал из дому. На это будущий путешественник отвечал, что он готов выдержать все дорожные трудности и смерти не боится. Железнодорожным и водным транспортом они проследовали через Царицын, Самару, Челябинск, Красноярск, Иркутск. О. Норзунов тщательно отмечает расстояние в верстах между этими городами.

По пути в Ургу А. Доржиев заехал к бурятам, на свою родину. О. Норзунов с большим интересом знакомится с бытом родственного калмыкам народа. «Буряты, — пишет он, — живут в домах не-

⁴⁸ В Ленинграде хранятся его записки под названием «Рассказ калмыка Овше Мучкиновича Норзунова о путешествии в Тибет». Архив географического общества СССР, р. 90, оп. I, ед. хр. 42. Тетрадь в обложке 21 x 14 см., 56 листов. Далее — «Рассказ о путешествии в Тибет».

⁴⁹ Рассказ о путешествии в Тибет., л. 2.

мецкого типа, покрытых тесиной. Дома большей частью без печей — их заменяет железный таган, поставленный как в юрте. Исключительно в каждом бурятском доме имеются изображения бурханов и семь чаш для жертвоприношений буддам. Всякий человек, вошедший к бурятам, должен сделать три земных поклона перед бурханами и справиться о здоровье хозяев»⁵⁰. О. Норзунов замечает, что у калмыков, в отличие от бурят, нет обыкновения совершать поклоны перед бурханами при входе в дом и ему, особенно вначале, не совсем привычно было соблюдать этот обычай. С большим уважением он отзывается о мастерстве бурятских кузнецов и плотников.

После приезда в Ургу А. Доржиев решил остаться там и предложил О. Норзунову дальнейшее путешествие совершать без него. Он просил отвезти письмо и дары далай-ламе.

9 октября 1898 г. О. Норзунов с присоединившимся к нему в Урге П. Джунгруевым продолжил путешествие в Тибет. На него возлагалась и роль курьера между далай-ламой и А. Доржиевым, что было задумано последним еще при их знакомстве в Больше-дербетовском улусе.

О. Норзунов, не вдаваясь в подробности, увлекательно описывает свой путь в Лхасу. Нередко путешественникам приходилось идти караванной тропой, переправляться через бурные горные реки, остерегаться тангутов, часто совершавших разбойничьи нападения на путешественников. О. Норзунов стойко переносит трудности пути, находит силы подбадривать уставших товарищей, а страницы его записок, посвященные встречам с тангутами, показывают его как человека мужественного. Страницы эти, отличающиеся подлинной художественностью, читаются с неослабевающим интересом.

27 марта 1898 г. О. Норзунов с П. Джунгруевым прибыли в Лхасу. И как правоверные буддисты сразу же стали посещать храмы и совершать поклонения. «В противном случае, по поверью, — сообщает О. Норзунов, — могут ослепнуть глаза и говорят, было много таких происшествий»⁵¹.

Вскоре их принял далай-лама. Путешественники передали ему письмо и дары от Агвана Доржиева.

В Лхасе О. Норзунов занялся осмотром и описанием тибетской столицы. Он наблюдает быт и религию тибетского народа, отмечает, что «тибетцы — народ трудолюбивый. Сеют хлеб, ткут сукно, вытачивают чаши, кувшины. Вообще все нужные вещи готовят исключительно сами.

Все дома в Лхасе трехэтажные, каменные. Крыши у них плоские, в окнах стекло заменяет шелк или бумага. По улицам, мощенным камнями, устроены водостоки.

На городских рынках продают товар в основном китайский или

⁵⁰ Рассказ о путешествии в Тибет, л. 12.

⁵¹ Там же, л. 32.

английский. Сами тибетцы торгуют в основном овощами: капустой, редиской, горохом, огурцами»⁵².

В своих записках О. Норзунов немало места уделяет описанию храмов Лхасы, главным образом храмов Большого и Малого Зу, которые были в числе основных достопримечательностей столицы. Он сообщает, правда, очень скупо, о посещении им Галдана, Брайбуна и Сэра, трех знаменитых монастырей Тибета.

13 апреля 1899 г. О. Норзунов получил на руки ответное письмо далай-ламы А. Доржиеву. Далай-лама выделил ему 200 лан серебра и 15 тибетских монет на дорожные расходы и посоветовал обратно ехать через Калькутту.

Из Лхасы О. Норзунов (с П. Джунгруевым они расстались) в сопровождении тибетца, выделенного далай-ламой, отправился в индийский город Дарджилинг, находящийся недалеко от границы Тибета. Здесь он нанял переводчика, монгола Лубсана, как выяснилось впоследствии, нечистого на руку. Из Дарджилинга О. Норзунов проехал на поезде до Калькутты, потом сел на пароход, отправляющийся в китайский порт Ханчжоу, где снова сел на поезд до г. Тяньцзяня, из которого уже на автомобиле добрался до Пекина. 23 июля 1899 г. он прибыл в Ургу и вручил письмо от далай-ламы А. Доржиеву. Обычно караванный путь из Лхасы в Ургу длился 5—6 месяцев, О. Норзунов же добрался из Лхасы в Ургу через четыре с небольшим месяца.

По всей видимости, «Рассказ о путешествии в Тибет» О. Норзунов писал после поездки по дневникам, которые вел.

Написан «Рассказ...» хорошим русским языком, отличается лаконичностью. Фольклорные обороты, которые он иногда использует, придают его запискам неповторимую прелесть. Так, когда он узнал, что переводчик Лубсан обманывает его, на вопрос того: «Овше, почему вы нахмурились, словно грозовая туча?» отвечал: «Да, ваша правда, я потому как грозовая туча, что ветер повернул с другой стороны». Так иносказательно он дал понять переводчику, что знает о его нечестности.

Отличительной чертой труда О. Норзунова является то, что его автор, светский человек, не в пример Бааза-багши или П. Джунгруеву, буддийским служителям, уделяет меньше внимания ламаизму, всяким религиозным атрибутам. Его больше интересуют путевые впечатления.

Записки О. Норзунова содержат немало этнографических сведений о народах, с которыми ему пришлось встретиться во время путешествия, и их обычаях. Но глубокий и всесторонний анализ не характерен для О. Норзунова. Он, как правило, ограничивается изложением фактов.

Осенью 1899 г. О. Норзунов, будучи в Петербурге, передал в дар Русскому географическому обществу предметы быта, вывезен-

⁵² Рассказ о путешествии в Тибет, л. 39—40.

ные им из Тибета. Тогда же было постановлено признать его членом — сотрудником общества⁵³.

Той же осенью Русское географическое общество предложило ему вновь отправиться в Тибет со специальным заданием — сделать серию фотографических снимков Лхасы, ее окрестностей, быта тибетцев⁵⁴. О. Норзунов ответил согласием, ибо тогдашняя наука не располагала ни одной фотографией тибетской столицы. На средства общества он был снабжен самым совершенным фотоаппаратом того времени.

Г. Ц. Цыбиков, тоже находившийся в это время по заданию Географического общества в Тибете, писал в своем дневнике: «26 февраля (1900 г.— В. Ц.) приехал из нашего отечества Агван Доржиев вместе со своими спутниками бурятами и ставропольским калмыком Овше Норзуновым, который взялся сделать снимки для императорского Русского географического общества»⁵⁵.

Фотографии О. Норзунова, выполненные в исключительно трудных условиях, являются первыми фотографиями, когда-либо снятыми в Лхасе⁵⁶. Впервые были воспроизведены в фотографиях Лхаса, дворец Потала, резиденция далай-ламы, главные монастыри Тибета Галдан, Брайбун, Сэра, Ташилхунпо. Также были сняты бытовые сцены из жизни простых тибетцев.

Снимки О. Норзунова вызвали сенсацию не только в научных кругах. Они были напечатаны во многих русских и заграничных иллюстративных журналах и газетах. Позже большинство из них вошло в книгу Г. Ц. Цыбикова «Буддист-паломник у святынь Тибета»⁵⁷.

Русская наука по достоинству оценила труд О. Норзунова. В 1902 г. Географическое общество присудило «члену—сотруднику Овше Мучкиновичу Норзунову за сообщение интересных сведений и представление фотографических снимков, относящихся до Лхасы и ее окрестностей», большую серебряную медаль⁵⁸.

«Рассказ о путешествии в Тибет» О. Норзунова содержит лишь описание первого его путешествия, о втором он не пишет. Но убедительным доказательством успешного завершения второго путе-

⁵³ Журнал заседания Совета от 1 октября 1899 г.— Известия Русского географического общества. СПб., 1899, т. 35, вып. 7, с. 820—821.

⁵⁴ Лхаса и главнейшие монастыри Тибета в фотографиях.— Известия Русского географического общества. СПб., 1903, т. 39, вып. 3, с. 219.

⁵⁵ Цыбиков Г. Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. По дневникам, веденным в 1899—1902 гг. Пг., 1919, с. 202. В книге приведен фотографический снимок О. М. Норзунова.

⁵⁶ Ольденбург С. Ф. Первая буддийская выставка в Петербурге. Пг., 1919, с. 39; См. также очерк «Тибет» Э. С. Батенина в книге Мак-Говерна «Переодетым в Лхасу». М.—Л., 1929, с. 252. Правда, одновременно с ним, снимал и Г. Ц. Цыбиков, чьи фотографии опубликованы были, однако, гораздо позже.

⁵⁷ В настоящее время фотографии, снятые О. М. Норзуновым и Г. Ц. Цыбиковым, хранятся в архиве Географического общества СССР (шифр: Р. 112, оп. 1, № 185). В перечне фотографий О. М. Норзунова указано 45 снимков, Г. Ц. Цыбикова 32.

⁵⁸ Отчет Русского географического общества за 1901 г. СПб., 1902, с. 39.

шествия служат те уникальные фотографии, которые и в настоящее время представляют непреходящую ценность культурно-исторического значения. С введением в научный оборот сочинений П. Джунгруева и О. Норзунова жанр хождений калмыцкой литературы выступает более полно, можно свидетельствовать, что сведения о Тибете, доставленные путешественниками, оказались полезными науке и явились их посильным вкладом в дело изучения Центральной Азии.

Новые тенденции дают о себе знать и в описании путешествия Л. Арлуева. Его книга⁵⁹ сильно отличается от хождений Баазабагши, П. Джунгруева, О. Норзунова и Д. Сетенова. У ее автора были другие интересы, перед читателем он предстает не пилигримом, а обычным путешественником, отличающимся и любознательностью и наблюдательностью.

Книга Л. Арлуева не упоминается ни в одном библиографическом указателе монголоведческой литературы и до сего времени оставалась вне поля зрения ученых-калмыковедов. Замечательна же она тем, что в ней рассказывается о поездке калмыцкого путешественника именно к тем калмыкам, которые в 1771 г. откочевали из России. Вот так совершенно неожиданно выяснилось, что, кроме описания путешествия к карашарским торгутам Баазабагши, имеется еще одно описание поездки калмыцкого путешественника.

Леджин Арлуев был один из образованных калмыков того времени. На свои средства он содержал начальную школу, которая в официальных отчетах отмечалась как образцовая в педагогическом и материальном отношении⁶⁰. Ближайшими его соседями по улусу были Ээлян Овла, выдающийся калмыцкий джангарчи, путешественник Бааза Мэнкэджуев и Пурдаш Джунгруев. Возможно, что пример последних и вдохновил его на путешествие.

Книга Л. Арлуева — не обычные путевые записки с указанием точных дат, подробным описанием маршрута поездки, как у других калмыцких авторов, а отчет, построенный по строгому плану и разбитый на небольшие главы: административное устройство; территория; скотоводство; торговля; суд; духовенство; подати.

В начале своей книги Л. Арлуев пишет: «Летом 1899 года мною в сопровождении двух спутников, однородцев Исеева и Оджанаева, предпринята была поездка в пределы Западной Монголии.

Цель этой поездки с одной стороны — возобновить и поддерживать связи с родственными нам племенами торгутов и дербетов, а с другой — осмотр земель, занятых ими после ухода из России с Убаши-ханом во второй половине XVIII века... ближайшее зна-

⁵⁹ Поездка в пределы Западной Монголии, совершенная в 1899 г. зайсангом Малодербетовского улуса Астраханской губернии Леджином Арлуевым и его двумя спутниками. СПб., 1901.

⁶⁰ Отчет по родовым школам Малодербетовского улуса, представленный попечителем улуса в Управление калмыцким народом. — В кн.: Из истории движения за национальную школу в Калмыкии. Элиста, 1967, с. 32.

комство с их настоящими бытовыми условиями, экономическим положением, ведением скотоводства вообще и коневодства в частности.

25 июля выехали мы из гор. Царицына Саратовской губернии в город Зайсан Семипалатинской области, дорога лежала через Самару, Семипалатинск и Омск. Большую часть пути нам пришлось совершать на пароходах и по железной дороге, а от города Омска до города Зайсан — 1350 верст на лошадях и верблюдах»⁶¹.

После некоторой задержки при выдаче заграничных паспортов Л. Арлуев со своими спутниками, как он пишет: «прибыл в ставку старшего нойона торгутова племени Багацохуровского улуса, расположенную на северном берегу речки Кобык (Ховык), составляющей приток Черного Иртыша»⁶².

Как известно, калмыки, откочевавшие в 1771 г. из России в Джунгарию, на границе были встречены войсками китайского императора, разделены на части и поселены в разных местах Синьцзянской провинции, образованной на территории разгромленного незадолго до этого Джунгарского ханства. Убашин-хану с его улусом были отведены для кочевок берега рек Большого и Малого Юлдуса в Карашаре. Улус небезызвестного Цебека-Дорджи был размещен в Тарбагатае в местности Хобук-Сари⁶³. В литературе они известны под названием «цоор-торгуты» (Н. М. Пржевальский, Г. Н. Потанин и др.). Именно их и посетил Л. Арлуев со своими спутниками.

Для трудящегося народа откочевка в Джунгарию обернулась настоящей трагедией. А все те широкие привилегии, которые на первых порах предоставила калмыкам цинская администрация, очень скоро ею же самой были сведены на нет. И тогда среди калмыков распространилась поговорка: «Были у нас путы веревочные — мы променяли их на железные». Народ осуждал своих правителей, организовавших откочевку из России, так легко променявших народные интересы на богдыханские подачки. Простые калмыки, насильно увезенные своими нойонами в Китай, в первое время часто совершали побеги в Россию, тосковали по прежней родине, распевали песни о полноводной Волге, ергенинских пастбищах, обильных травой и водой»⁶⁴. Известный ученый-географ В. И. Роборовский, совершивший в 1893—1895 гг. путешествие по

⁶¹ Поездка в пределы Западной Монголии., с. 3.

⁶² Там же, с. 4.

⁶³ В «Мэн-гу-ю-му-цзи» со ссылкой на неизвестного историка сообщается: «когда торгуты пришли с изъявлением покорности, то аймак князя их Цэбэка-Дорджи, состоящий из 3000 семейств, был поселен в Хобок-Сари, в четырех станциях на Восток от Тарбагатая». («Мэн-гу-ю-му-цзи». Записки о монгольских кочевьях. СПб., 1895, с. 465). Багацохури являлись наследственными Цэбека-Дорджи. (См.: Новелетов М. Исторический очерк. СПб., 1884, с. 36).

⁶⁴ Текст одной такой песни приведен в кн.: Владимирцов Б. Я. Образцы монгольской народной словесности (С.—З. Монголия). Л., 1926, с. 55. Вариант этой песни см.: Тодаева Б. Х. Материалы по фольклору синьцзянских монголов.— В кн.: Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика. М., 1960, с. 229.

Центральной Азии, писал, что «эти торгуты (тарбагатайские — В. Ц.), как и юлдуские считают свое пребывание в пределах Китая временным и надеются возвратиться со временем в Россию, где, по их словам, у них есть земли, на которые выдана бумага русской царицы»⁶⁵.

Можно понять внимание, которым хозяева окружили Л. Арлуева и его товарищей, приехавших с далекой, но столь милой и близкой их сердцу Волги. Растроганный Л. Арлуев отмечает: «Вообще трудно описать то простое и сердечное радушие, с каким были мы приняты нашими сородичами»⁶⁶.

Вероятно, связь между волжскими калмыками и калмыками, откочевавшими в Джунгарию, хоть и нерегулярно, но поддерживалась. Еще раз сошлемся на путешествие Бааза Мэнкэджуева к карашарским торгутам. И Бааза-багши, будучи в Карашаре, приглашал к себе на родину известного торгутского художника с тем, чтобы калмыцкая молодежь училась у него живописи⁶⁷.

У. Д. Душан, общественный деятель Калмыкии, например, вспоминал, что перед первой мировой войной в Эркетеневский улус приезжал лама из Карашара, чтобы на месте погребения Бальватын-хана (Дондук-Даши, отца Убаши-хана) отслужить молебен о даровании наследников потомкам Убаши-хана⁶⁸.

Л. Арлуев пишет, что одной из целей его поездки было «возобновление и поддержание связей» с калмыками, покинувшими пределы России. Возможно, были и другие сношения, способствовавшие культурным контактам двух частей одного и того же народа.

Таким образом, книга Л. Арлуева представляет собой пока единственное известное нам описание путешествия калмыка, пользуясь пушкинским выражением, «в пределы прежнего Отечества» и содержит интересные и разнообразные сведения политического, экономического, географического характера.

Касаясь административного устройства, Л. Арлуев пишет: «Племя торгутов в числе более 5000 кибиток составляет один Багацохуровский улус, который разделяется на три отдельные части: южную (омнэ), северную (ара) и среднюю, прежде носившую название центральной (цулган). Главное управление улуса сосредоточивается в средней части, в руках старшего нойона Орольма-Джапа, одиннадцати лет от роду. За малолетством последнего делами улуса управляет родная мать его Байрта.

Остальные два нойона, управляющие каждый отдельную частью

⁶⁵ Труды экспедиции Русского географического общества, совершенной в 1893—1895 гг. под начальством В. И. Роборовского. СПб., 1896, ч. I, вып. I, с. 81.

⁶⁶ Поездка в пределы Западной Монголии., с. 5.

⁶⁷ Руднев А. Д. Заметки о технике буддийской иконографии у современных зурачинов (художников) Урги, Забайкалья и Астраханской губернии., с. 14.

⁶⁸ Душан У. Д. Историко-этнографические заметки об Эркетеновском улусе Калмыцкой АССР.— Этнографический сборник, Элиста, 1973, № 3, с. 35.

улуса, а именно Ахай-Джап и Хайма-Джап, подчинены во всех отношениях Орольма-Джапу»⁶⁹.

Чиновники императорского Китая, опасаясь, что из рядов подвластных владетелей может выйти энергичный деятель и уведет их вновь в Россию (а такие стремления были), всячески старались известить их до достижения ими двадцати пяти лет. По этой причине во главе торгутских владений всегда стояли малолетние пойнаны. Без согласия китайского правительства владетель улуса не мог принимать самостоятельные решения. Даже о назначениях на должность хотонных начальников он обязан был каждый раз доносить хэбэй-амбаню, китайскому начальнику округа.

Л. Арлуеву нельзя отказать в наблюдательности. Со знанием дела он рассуждает об экономическом положении улуса: «Благодаря вообще обилию разного рода угодий как для хлебопашества, так и для скотоводства площадь земель, занимаемых ныне торгутами, дает им полную возможность с избытком обеспечить как себя, так и свои стада продовольствием на круглый год. Несмотря на все это, они, однако, не делают запасов сена на зиму и, благодаря умеренному климату и полному почти отсутствию снегов, держат скот постоянно на подножном корму, летом в горах, а зимою в закрытых лощинах. Хлеб засеивается в незначительном количестве и только для личного продовольствия, и в редких случаях избыток его вывозится для продажи»⁷⁰.

Интересны заметки Л. Арлуева об имущественном состоянии торгутов. Он сообщает, что торгуты, «имеющие до 1200 лошадей, 100 штук крупного рогатого скота и до 4000—5000 овец, здесь далеко не редкость»⁷¹. У нас нет оснований не верить этим данным. А. А. Ивановский, проводивший в 1889 г. антропологические исследования среди тарбагатайских торгутов, составил таблицу, из которой можно видеть, каким образом поголовье скота распределялось между торгутскими семьями. В среднем на каждую из 250 семей приходилось «816 овец, 99 лошадей, 9 голов крупного рогатого скота и 3 верблюда»⁷². Их зажиточность в какой-то мере можно объяснить редкостным плодородием долины Хобук-сари. Но возможно, что Л. Арлуев, будучи сам зайсангом и находясь только в ставке торгутского пойнана, мог и не знать положения простолюдинов. По замечанию М. В. Певцова, проезжавшего по этим местам несколькими годами раньше Л. Арлуева, «торгуты, угнетаемые китайцами и отчасти своими народными правителями, живут большею частью в бедности, влача, так сказать, жалкое существование»⁷³.

⁶⁹ Поездка в пределы Западной Монголии., с. 7.

⁷⁰ Там же, с. 9—10.

⁷¹ Там же, с. 10.

⁷² Ивановский А. А. Монголы-торгоуты. Антропологический очерк торгоутов Тарбагатайской области китайской империи. М., 1893, с. 13.

⁷³ Певцов М. Путевые очерки Чжунгарии.— Записки Западно-Сибирского отделения Русского географического общества. Омск, 1879, кн. 1, с. 18.

Значительный интерес представляют заметки Л. Арлуева о торговле, судебном производстве, состоянии ламаизма у тарбагатайских торгутов. Заканчивая записки о своем путешествии, он пишет: «Краткость времени и недостаток материальных средств не позволили мне и моим спутникам сделать более подробные исследования. Мы пробыли в Багацхуровском улусе всего около месяца, да и к тому же я, как человек малообразованный, не имея под руками надлежащей инструкции, не мог ориентироваться в вопросе подробного исследования быта племени торгутов. Если бы я имел в руках какие-либо заранее данные мне указания, то, конечно, постарался бы ознакомиться с ними во всех деталях»⁷⁴.

Л. Арлуев, к сожалению, не собирал материалов по фольклору, этнографии, языку откочевавших калмыков и не касался вопросов народного образования, культуры. Лишь однажды вскользь он замечает, что «на обязанности духовенства лежит содержание хурульных школ. Учителями в них состоят гелюнги и гецюли».

Книгу Л. Арлуева нельзя отнести непосредственно к жанру художественной литературы. Это скорее историко-экономический очерк современного автору положения тарабагатайских торгутов. Ведь одной из главных целей поездки было знакомство с их экономическим положением, ведением скотоводства. Но насыщенная интересным конкретным материалом книга воспринимается как повествование художественное.

Завершая главу о жанре хождений, остановимся на описании путешествия Д. Сетенова, совершенного им в 1900 г. в Монголию, вернее в ее столицу Ургу. В литературе о путешествии Д. Сетенова встречается одно единственное упоминание⁷⁵.

Рукопись его под названием «Путешествие по Монголии заведующего всеми хурулами Большедербетовского улуса багши Дорже Сетенова» хранится в архиве Географического общества СССР (шифр: Р. 97, оп. 1, № 16). В папке с рукописью имеется письмо Д. Сетенова к ученому секретарю Русского географического общества А. В. Григорьеву. Из письма явствует, что написал Д. Сетенов о своем путешествии по настоянию А. В. Григорьева, в свое время рекомендовавшего его в действительные члены общества⁷⁶.

Д. Сетенов известен как автор и переводчик учебников для калмыцких народных школ. Он был поборником преподавания буддийского вероучения. И учебники его прежде всего содержат

⁷⁴ Поездка в пределы Западной Монголии, с. 14.

⁷⁵ В одном из отчетов Русского географического общества читаем: «Действительным членом Д. Сетеновым принесены обществу в дар: бронзовый бурхан Дзунхава, модель монгольской кибитки, столик монгольского изделия, халат-облачение и молитвенная шапка монгольских лам, а равно краткий дневник путешествия жертвователя по Монголии». (Известия Русского географического общества, СПб., 1900, т. 36, вып. 6, с. 538). Вообще среди лиц, внесших в дар Русскому географическому обществу ценные материалы, не раз значится имя Д. Сетенова.

⁷⁶ См.: Список лиц, предполагаемых в действительные члены Русского географического общества.— Известия Русского географического общества. СПб., 1899, т. 35, вып. 7, с. 826.

рассказы религиозно-нравственного характера, популярные основы ламанзма.

«Путешествие по Монголии» записано на русском языке. Возможно, что не самим путешественником, так как подпись, поставленная Д. Сетеновым на упоминавшемся письме А. В. Григорьеву, заставляет усомниться в столь хорошем знании багши русского языка. Рукопись невелика по объему (8 листов ученической тетради) и представляет собой дневник путешествия Д. Сетенова из Большедербетовского улуса в Ургу. Большую часть пути он совершил по железной дороге. Впечатления были беглыми и, естественно, здесь автор очень краток. Основную часть рукописи составляет описание пребывания путешественника в монгольской столице.

18 августа 1900 г. Д. Сетенов вместе со своими спутниками прибыл в Ургу. Он подробно пишет о приеме у богдо-гегена, главы ламанстской церкви в Монголии, описывает монастыри, различные буддийские религиозные представления.

С состраданием Д. Сетенов пишет о тяжелой доле аратов: «Простые монголы занимаются исключительно скотоводством. Хлебопашества у них нет. Сено никогда не косили и не косят. И потому зимою для своего скота ищут травяные места у подножия гор и там зимуют. Иной раз, в бескормицу делаются нищими. Я думаю, что тамошние монголы скорее обеднеют, чем станут богатыми»⁷⁷.

Он сообщает также, что основные сбережения монголов уходят на содержание почтовых станций и что многие простые люди служат у хозяев не за плату, а только за еду и одежду.

Следует отметить, что «Путешествие по Монголии» носит довольно ограниченный характер, хотя в нем содержится немало точных этнографических наблюдений и автора его отличает хорошее знание истории монгольских народов. Видимо, сказалось духовное звание Д. Сетенова. Его записки, конечно же, во многом уступают трудам Б. Мэнкэджиева и П. Джунгуева. В то время как последние адресовали свои произведения непосредственно калмыцкому читателю, щедро рассказывая о других странах и народах, используя при этом нередко чисто художественные приемы, Д. Сетенов, вероятно, не ставил перед собой такой задачи. Он вкратце изложил впечатления от своего путешествия, и то лишь уступая просьбе А. В. Григорьева. Тем не менее сочинение Д. Сетенова также представляет определенный интерес как произведение, вышедшее из-под пера калмыцкого автора и в какой-то степени отражающее культурные интересы калмыков начала XX в.

Формирование особого жанра, обобщенно названного «хождением», началось раньше XIX.* Сочинения жанра «хождений» возникали на основе действительно имевших место поездок, при-

⁷⁷ Путешествие по Монголии., л. 7.

* Отсюда и до конца раздел написан А. В. Бадмаевым.

чем поездки эти в основном осуществлялись в восточном направлении (по крайней мере сохранившиеся образцы свидетельствуют о путешествии только на восток). «Хождения» предпринимались с целью посещения буддийских святых мест в Монголии, Китае, Тибете, Непале или для совершенствования буддийского духовного образования. В других случаях поездки имели официальный характер (например, посольство Аюки-хана к китайскому императору). Путешествия с целью всестороннего изучения страны, местности, народов, описание их и т. д. калмыками не предпринимались.

Основным методом калмыцких авторов являлась правда «увиденного и услышанного», которая, однако, всецело зависела от мировоззрения авторов. Тем не менее сочинения калмыцких пилигримов вполне оправданно вызвали интерес, рассказы бывалых путешественников становились предметом пересказов и суждений в народе. Письменные сочинения путешественников, хотя и не являлись идейно цельными и однозначными, распространяли знания о неизвестных местах и странах, вызывая у читателей и слушателей объективное понимание жизни, культуры других стран, сеяли семена дружеских чувств к другим народам.

Жанр «хождений» средневековой литературы монгольских народов, довольно богатый описанием путешествий (на Запад и Восток), не был, однако, известен западным ойратам Монголии. В калмыцкой же литературе дореволюционного периода он получил значительное развитие. Калмыцкие авторы сумели пополнить свое литературное наследие несколькими оригинальными произведениями этого малонаследованного жанра старой литературы монгольских народов.

Калмыцкие поэты XVIII — начала XX в. имели богатое наследие в виде древних йорялов, магталов, цол и т. п., принявших со временем литературную форму. Такой же была судьба и других произведений поэзии, связанных с верой в магическую силу различных действий, сопровождаемых произнесением стихотворений (харал, цацал, тарин и др.). Приобретали литературную форму и народные песни.

Сохранились некоторые образы средневековой поэзии. Произведения, известные в литературе как стихи халхаского Цогт-тайджи, считаются лучшим образцом философской лирики монгольских народов⁷⁸. Рядом с ними можно поставить стихи, которые приписываются Сайхан-джу, ойратской красавице. Отправляясь мирить Цэцэн-хана и Аблай-тайджи, она говорила:

Хотя нам кажется, что небо никогда не прояснится
от проливного дождя, ливня льющегося,
Однако ж таково свойство вещественной природы, что

⁷⁸ См. Владимирцов Б. Я. Надписи на скалах халхаского Цокту тайджи. — Известия АН СССР, сер. 7. М. — Л., 1926, т. XX, № 13—14, с. 1254—1260; 1927, т. XXI, № 3—4, с. 215—240.

дождь не имеет непрерывного продолжения, и
небо прояснится;
Хотя нам кажется, что люди, вкушающие страдания
от мирских деяний, постоянно должны страдать,
Однако бывает конец страданиям, в которых люди
непостоянно ж пребывают, но выходят⁷⁹.

Произведение Сайхан-джу, как и стихи Цогт-тайджи, может служить образцом средневековой философской лирики.

Были известны литературе монголоязычных народов песни-плачи, жалобы, раскаяния. Выше уже говорилось о «Плаче Тогои Тэмур-хана» — одном из наиболее ярких образцов таких жалоб-сожалений. В калмыцкой литературе можно найти им параллели. Взять хотя бы исторические песни о Шуну-баатаре, о Галдаме, «жалобные» песни девушек, выданных замуж на чужую сторону, и т. д. Нельзя без сочувствия читать песню отца Галдамы. Она построена на параллелизме, который позволяет с наибольшей выразительностью передать горе отца, потерявшего любимого сына, надежного стража ойратского мира: «умрет ли самец-верблюд, верблюженком возродят (воскресят) его. О, мой Галдама! Тебя невозможно воскресить!» («Буура үкдг, ботхар босхдг, босхмж, уга, галдма минн!») и т. д. Здесь даже не столько параллелизм как поэтический прием, а состояние души, еще больше оттеняющее переживания отца. Вместе с тем отдельные строки четверостишия даже таких плачей напоминают магталы, так как в них иногда повествуется о подвигах, о делах, совершенных человеком, которому посвящено произведение. И в песнях о Галдаме можно встретить магтал, который в сущности строится по тем же принципам, что и подлинные магталы из «Сокровенного сказания монголов», из «Джангара» и т. д.

Лирика в калмыцкой литературе, как и в литературе всех монголоязычных народов, восходит к обрядовой, точнее древней культовой, поэзии. Лирическая струя, однако, не всегда ясно прослеживается в литературе, мало сохранилось лирических произведений. Любопытно отметить, что в литературе монгольских народов очень мало любовной лирики. В течение многих веков оставаясь достоянием фольклора, она слабо отразилась в литературе.

Глава 4. Новые жанры литературы

Некоторые калмыцкие авторы XIX — начала XX в. не довольствовались проторенными путями, их не устраивало следование типичным образцам старой литературы. В трудах этих авторов заметны иные интересы, иные взгляды на жизнь и свои задачи. Новые веяния в той или иной мере нашли отражение во всех жанрах калмыцкой литературы того периода. Иными стали и некоторые сочинения на исторические темы и поэтов.

⁷⁹ Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе., с. 104.

Сочинение «Сокращение, содержащее собранную и записанную историю калмыцких ханов» («Хальмг хаадын туужиги хураажиги товч оршва») в литературе известно под названием «История калмыцких ханов» или же «Краткая история калмыцких ханов». Имя автора и дата его составления неизвестны. Впрочем о дате написания можно судить по тексту сочинения, где упоминается год огня овцы (һал хонин), соответствующий 1787 г. европейского летоисчисления. Именно в 1787 г., как сообщает автор, потомки Алексея Дондукова, получив 1984 русских подданных в Могилевской губернии, своих родовых подвластных эркетеней и багацоохор отдали в казну, отошли от прежней своей религии и приняли русскую веру. Это последний год, упоминаемый в «Истории калмыцких ханов». Следовательно, можно считать, что автор создал свой труд в самом конце XVIII или же в начале XIX в. Эта дата кажется более правдоподобной. Приписка карандашом в конце рукописи гласит о том, что перевод данной истории с монгольского языка на ойратский осуществлен в 1843 г.

Автор не сообщает о себе никаких сведений, но, видимо, это был человек образованный, прекрасно знавший историю калмыцкого народа и имевший правильное представление об отношениях калмыцких нойонов и русского царя. Он мог знать старую письменную литературу, какие-то источники и документы, был знаком, по всей вероятности и с русскими сочинениями. Не исключено, что автор «Краткой истории калмыцких ханов» был очевидцем некоторых описываемых событий.

В отличие от Габан-Шараба и Батур-Убаши Тюменя этим автором события излагаются в хронологическом порядке. У него нет сухого перечня князей и нойонов. История волжских калмыков, начиная с момента прихода их в Россию и кончая переселением в пределы Алтая, дается в повествовательной форме, охватывая промежуток времени в 150 лет. Автор воссоздает картины жизни калмыцкой степи XVII и XVIII вв., сообщает достоверные данные о деятельности Дондук Омбо, Дондук Даши, Аюки-хана и других.

«Краткая история калмыцких ханов» ценна тем, что ее автор пытается объяснить причину перехода калмыков из Джунгарии в Россию, а затем, спустя 150 лет, переселения их на Алтай с точки зрения степняка, независимой от каких-либо других источников, объясняющих эти причины по-разному. Необходимо подчеркнуть, что калмыков он уже не всегда называет ойратами (имя, которое калмыки утратили с момента переселения в пределы России): «Калмыки, ныне живущие у реки Волги, имеют одно происхождение, одну религию и один язык с монголами».

Автор причину переселения части ойратов в Россию поясняет так: «Когда в Джунгарии среди дэрбэн-ойратов возникли раздоры и стали убивать друг друга, торгутский тайша Хо Орлюк, не желая расстраивать своих подвластных, отделился от них (т. е. от остальных ойратов — *Ан. Б.*) и поселился по соседству с чуждыми

людьми». Прежде чем двинуться дальше в пределы России, Хо Орлюк послал верных людей разведать берега Каспийского моря и, убедившись точно, что там никто не проживает, он со своими подвластными — торгутами, хошутами и дэрбэтами — прибыл на Урал, а затем обосновался на Волге».

«В то время,— замечает автор,— по обоим берегам реки (Волги) не было никого, кроме слабых татар, кто мог бы чинить ему препятствия; русских городов тоже было мало». Далее автор отмечает, что эта земля пришлась по душе кочевникам. «В этой привольной стороне (уужим талда) трава в изобилии, для ойратов очень удобна. Поэтому Хо Орлюк стал кочевать от Урала до Волги, от Астрахани до Самары».

Автор показывает, что силы прибывших ойратов были внушительны. «Хотя эта земля и принадлежала Цаган-хану (т. е. русскому царю — А. Б.), но Хо Орлюк занял ее, не доводя о том до сведения царя и не помышляя о дружественных отношениях с ним».

Любопытны некоторые сведения, характеризующие взаимоотношения калмыцких ханов с русским царем. Автор «Краткой истории калмыцких ханов» был прекрасно осведомлен относительно налаживания русско-калмыцких контактов. Если сравнить его описание принятия шертных договоров, например, Пуицуком с описанием подобных актов русскими источниками, можно заметить удивительную близость их: («Пуйцук помолился бурхану, приложился (буквально «попоухал») к шутэн, судур и эрке, лизал нож и прикладывал его к своему горлу». По-видимому, автор был хорошо знаком с русскими источниками. Он подробно рассказывает о деятельности Аюки-хана, раскрывает сложную натуру кочевника, степного хана. Неоднократно Аюка-хан умел извлечь выгоду из затруднительного положения, в которое попадало русское правительство из-за частых набегов соседних народов на южные границы¹.

Автор явно сочувствует Аюке, идеализируя его личность и одобряет его поступки. Он отмечает: «Этот хан, управляя 50 лет, принес много пользы и благодеяний своим многочисленным подвластным. Хотя он и был подданным русских, но во всяких делах принимал самостоятельное решение. Уважая его заслуги в укреплении могущества своих подвластных, к чему он немало приложил сил, не зная страха в этом деле, подвластные почитали Аюку-хана как самого уважаемого из всех ханов среди волжских калмыков (мани эркэм хан)».

Очевидно, он неспроста так подробно описывает деятельность Аюки-хана, который создал могущественное ханство калмыков, представлявшее серьезную силу. Калмыки, подчиняясь единой власти Аюки, надежно охраняли спокойствие южных границ Рос-

¹ Имеется в виду его отношение с пекинским двором, который задержал на долго у себя посольство Рабджура, двоюродного племянника Аюки.

сии, что признавало и русское правительство. Поэтому Петр I неоднократно добивался установления с ним мирных отношений. Между тем летописец сумел показать, что тщеславие Аюки послужило причиной распада после его смерти созданного им ханства.

Автор не просто фиксирует факты, довольствуясь ролью наблюдателя, но выступает как патриот своего народа, с чувством горечи и сожаления он пишет, что раздоры из-за власти приносят несчастья. Он кратко замечает: «До этого времени калмыцкий народ, уйдя из Джунгарии, все время увеличивался, а теперь вот настало время уменьшаться». Здесь имеются в виду последствия ссоры, которая произошла между отцом и сыном. Надо заметить, что он вообще отрицательно относится ко всякого рода распрям и феодальным войнам не только среди калмыков, но и ойратов Джунгарии: «В Джунгарии непрерывно шли войны, поэтому люди потеряли покой и счастье». Ему далеко небезразлично было, кто и как управлял в калмыцких степях.

Автор подробно освещает прогрессивные, положительные моменты в деятельности некоторых калмыцких ханов. Так, он с уважением отзывается о деятельности Дондук-Даши. Он также прекрасно понимает, что со времени переселения калмыков на Волгу прошло много времени и как бы они тесно не были связаны с соплеменниками из Джунгарии, как бы сильно не было уважение к прежним законам, все же калмыки уже не те ойраты, что пришли сюда полтора столетия назад, в их жизни произошли существенные изменения. Он осознает также и то, что жизнь калмыков уже становится оседлой, что во всех областях жизни обнаруживаются новые черты взаимоотношений, появились новые привычки и обычаи. Поэтому автор «Краткой истории калмыцких ханов» положительно относится к законодательной деятельности Дондук-Даши, который не только издал дополнительные постановления, но и пересмотрел и дополнил все пункты древних уложений («бусу йабудалнин тогтооли хуучин цаажи-ду бичигсэиги бугудээр дуургэжи сайхан тодорхай болһобан»).

Деятельность Дондук-Даши интересовала и русское правительство, которое было заинтересовано в установлении с ним мирных отношений. В 1757 г., как сообщается в «Краткой истории калмыцких ханов», Дондук-Даши стал «истинным, подлинным» ханом, получив от русского царя высокий титул. Простодушно автор сообщает, как принимал гостя русский воевода и как вел себя Дондук-Даши. Из этих описаний видно, что калмыцкие нойоны усвоили обычаи и этикет светского общества, что европейская цивилизация и культура начинали проникать в кибитку кочевника, разумеется, пока только калмыцкой знати. Такие описания в подобных сочинениях очень редки, поэтому они представляют большую ценность, так как дают некоторое представление о быте калмыков. Например, автор отмечает, что калмыцкий хан принимал высочайший указ о пожаловании ему данного титула «стоя и сняв шапку», а по прочтении указа поворачивался на левую сторону

шатра и «кланялся три раза». Или другой пример. Когда астраханский воевода приехал к Дондук-Даши, последний устроил в честь высокого гостя салют из ружей, играл оркестр. (Дондук-Даши заметил, что Бакунины при первой встрече с ним у себя в шатре приветствовал гостя «салютом из пушек и барабанным боем»).

Автор «Краткой истории калмыцких ханов» был хорошо осведомлен не только о калмыцких делах, но и о событиях, происходивших в Джунгарии. Он несколько раз упоминает, что там, в Джунгарии, происходили междоусобные войны и поэтому к калмыкам в Россию приходили ойраты: в 1686 г. Цаган Батур-тайши с так называемыми «черными калмыками»; хойтский Дэджит со своим отоком; Цэрэн-тайши с подлинными своими из хошутов, торгутов и дэрбэтов; хошутский Кундулэн Убаши со своими подданными. По всей вероятности, автор был знаком и с многочисленными легендами и преданиями об Амурсане. Так, он пишет, что в 1755 г. джунгарские войска были разбиты китайскими, а джунгарский хан Амурсана бежал в Россию. То было «страшное время» («айуумшиггйн цаг») говорит калмыцкий летописец.

Рассказывает он и о том, как совершила перекочевку на Алтай часть калмыков в 1771 г. Немалую роль в осуществлении переселения он приписывает Убаши-хану, объясняя действия его такими качествами характера, как стремление к власти и самостоятельности, желание быть независимым ханом. Приняв решение покинуть пределы России, «Убаши-хан собрал лам и зайсангов, нойонов и хувараков и спросил у них совета. Те одобрили решение хана идти в Джунгарию. Тогда все стали готовиться. Чтобы защитить в дальней дороге людей от нападений неприятеля, было создано 20-тысячное войско».

Скорбь овладевает автором, когда он начинает свое повествование о тех муках и лишениях, которые претерпевают калмыки в пути: бесчисленные нападения неприятеля, степи и пустынные пески, жара и недостаток воды — все это унесло не один десяток тысяч жизней. Печаль за судьбу тех, кто отправился в этот невероятно трудный путь, не покидает его. Описывая противника, автор умело подбирает слова, образные сравнения, чтобы подчеркнуть трагичность положения калмыков, последовавших за Убаши-ханом.

Он не упускает случая дать краткое описание пройденных калмыками мест и тех племен народов, которые занимали эти земли. «Земля была безводной, не было колодцев, растительности, голая пустыня, много песка, а летний зной терпеть невозможно», — характеризует он казахские степи.

Писатель осуждает поступок Убаши-хана; он всецело на стороне той части калмыков, которая не смогла уйти с ним. «Оставшиеся калмыки теперь благоденствуют под начальством своих нойонов, которые управляют по своему обычаю», — заключает он повествование.

Так просто и убедительно рассказывает калмыцкий писатель

о событиях XVII и XVIII вв. Прекрасно осведомленный о всех перипетиях переселения калмыков на Алтай, он сообщает, что переход длился целый год, с дневниковой точностью указывая, что 5 числа первого русского месяца года тэмур туулай (5 января 1771 г.) Убаши-хан, оставив своих братьев (нөкөд), живших на западном берегу Волги, устремился на восток.

В отношении языка произведение мало отличается от первых двух, здесь можно лишь отметить, что заимствованных слов в нем гораздо больше. Много также и географических названий сословий, мер веса, собственных имен, названий народов и т. д.

«Краткая история калмыцких ханов» — это не только памятник калмыцкой исторической литературы конца XVIII — начала XIX в., но и художественное произведение, изображающее средневековую жизнь калмыка-степняка. Перед читателем возникают живые лица той далекой эпохи, бытовые сцены. В произведении отражаются патристические раздумья автора о судьбах народов и родной степи.

В «Краткой истории калмыцких ханов» явственно обнаруживаются черты новаторства, характерные и для некоторых других произведений калмыцкой литературы XIX — начала XX в.

К числу авторов, прокладывавших новые пути, принадлежит и Л. Арлуев, о котором говорилось в предыдущем разделе. Между его книжкой «Путешествие к западным монголам» и описаниями хождений других путешественников большая разница. У Л. Арлуева иной подход к тому, что он увидел и узнал у своих соплеменников, переселившихся в Джунгарию в 1771 г.

В рассматриваемом периоде бытовало в среде калмыцкого народа имя Ончхана Джиргала, которое позднее упоминается в ряде литературоведческих работ. В них Ончхан Джиргал предстает бунтарем-одиночкой, который якобы особенно остро выступал против степных аристократов и духовенства. Однако мы на сегодня не располагаем достоверными научными фактами и сведениями, чтобы судить о его творчестве, как явлении в дореволюционной калмыцкой литературе.

Оригинальный калмыцкий сургаал, во многом отличающийся от традиционных произведений такого рода, вышел из печати в 1916 г. Принадлежит он Боован Бадме (1880 — 1917).

Творчество лхарамбы Боован Бадмы малоизвестно и не привлекало должного внимания, хотя до сих пор строки из его обличительных стихов бытуют в памяти народа. Не собраны и биографические сведения об этом монахе-поэте, рано ушедшем из жизни. Собственно писателем он не был, как не были таковыми и многие другие известные и неизвестные авторы не только калмыцкой, но и вообще средневековой литературы монгольских народов.

Боован Бадма был руководителем ламаистской церкви в Калмыкии и возглавлял калмыцкую духовную академию «Чөөрэ». На духовном поприще он добился успеха и находился у далай-ламы на таком же счету, как и бурятский Агван Доржиев. Мальчиком

поступив в монастырь, Боован Бадма вскоре вынужден был оставить его и поступить на службу к одному богачу. Но и здесь он оставался недолго. Агван Доржиев, будучи в Калмыкии, заметил одаренность мальчика и его желание постичь основы буддизма. Он предложил ему поехать вместе в Тибет и определил его там на учебу. В общей сложности Боован Бадма обучался в Лхасе около 12 лет (некоторые информаторы говорят около 27 лет), получил степень лхарамбы (доктор философии) и вернулся в родные края².

В Тибете Боован Бадма сильно увлекался математикой и астрономией, хорошо усвоил «теорию» тантризма. Как свидетельствует Б. Я. Владимирцов, лично знавший его, «за буддизм он признавал только то, что находится в сутрах и в творениях великих индийских писателей эпохи расцвета буддизма в Индии»³.

Свои знания в области философского, или «чистого», буддизма Боован Бадма, вернувшись на родину, стал проповедовать среди верующих. Он мечтал о реформе церкви, читал учащейся молодежи в Астрахани и Башанте лекции по философии буддизма. С этой же целью им написано несколько сочинений на тибетском и калмыцком языках.

Осенью 1917 г. Боован Бадма приехал в Петроград, чтобы овладеть европейской наукой и заняться астрономией. Но мечте этой не суждено было сбыться, вскоре он трагически погиб⁴.

Из литературного наследия Боован Бадмы сохранилось очень мало, только стихи, изданные небольшой книжкой «Услаждение слуха» («Чикнэ хужр гидг пертэ дун оршва»). Возможно, что стихи эти распевались на манер молитвенных, почему и названы в заглавии сборника «песня» («дун»).

«Услаждение слуха» некоторые исследователи определяют как сургаал, но обличительный, а другие называют даже поэмой. В общих чертах стихи, действительно, можно причислить к сургаалам, по форме своей они напоминают «Золотые поучения гэгэна из Гунгин Зу» («Гүнгийн зуугийн гэгээний алтан сургаал») Дацзанванжила (Внутренняя Монголия). Автор широко использует в стихах параллелизм, чаще всего тематический, местами язык их похож на язык народных пословиц и поговорок правоучительного характера.

«Услаждение слуха» состоит из четырех частей. В первой ча-

² Можно предполагать, что Боован Бадма находился в Брайбунском монастыре во время посещения его Б. Мэнкэджиевым в 1892 г., хотя в его «Сказаниях...» мы не находим об этом упоминания. По-видимому, Боован Бадма в это время ничем еще не успел себя проявить. Прибыл он на родину в начале нынешнего столетия.

³ Буддизм в Тибете и Монголии. Лекция профессора Б. Я. Владимирцова, читанная 31 сентября 1919 г. Пг., 1919, с. 50.

⁴ Там же, с. 51. Точная дата рождения и смерти не установлена, но можно считать, что родился Боован Бадма в 1880 г., а погиб в конце 1917 г. См. краткий некролог Н. Очирова, опубликованный в газете «Ойратские известия» (Өөрдүн зэнг), № 1, 15 ноября 1917 г.

сти, которое можно назвать «Вступительное благопожелание» («Эклцин йөрэл») (в тексте этого названия нет), автор очень краток, выступает за обновление калмыцкой церкви. Его намерение определено в словах: «освежая чувства народа, песню пропою, слушайте» (эмтни седкл сергэж дууг дуулсв, сонсти).

Вторая часть посвящена мирянам («Харчудт... дуулси дун») и состоит из десяти стихотворных строф (арви шүлг). В первых строках автор ратует за строгое поклонение «трем драгоценностям» (святыням), только тогда распространится благодеяние.

Чтобы избежать «десяти черных» дел и исполнить «десять белых» благодеяний, нужно от чистой души соблюдать обеты и чтить эти «три драгоценности», наставляет автор далее. Большинство же четверостиший содержат поучения (сургаалы) этического и практического характера. Так, он выступает против высокомерия: «если радеть за интересы многих — распространится слава; если только за себя лично радеть — дурная слава распространится; если чрезмерно обогащаться — несчастье распространится; если чрезмерно гордость возвысится — зависть распространится»; «когда увеличиваются ссоры и усиливается борьба — нарушается мир и спокойствие; когда жестокость усиливается — гибнет любовь; когда жадность и скупость усиливается — кончаются богатства; когда имущество человека воруют — гибнут счастье и благополучие».

В другом месте автор поучает: «если чтить благодетельных родителей — распространится счастье»; «наставления хорошего друга надобно хранить в душе, от плохих товарищей нужно держаться в стороне»; «задуманное деяние надо осуществлять, хорошо продумав, а пока не исполнишь задуманного, надо хранить в тайне»; «избегай ядовитого питья, избегай азартных игр», «не водись с родственниками, не признающими тебя», «избегай распутных жен», и т. д.

Третий и четвертый разделы «Услаждения слуха» посвящены собственно духовным особам. Автор призывает соблюдать монашеские обеты, воздерживаться от греховных поступков. Именно эти разделы сургаала Боован Бадмы и являются обличительными, в них дана картина ламаистских служителей. Верхушка калмыцкой церкви представлена здесь в самом неприглядном виде, у них нет ни одной достойной подражания положительной черты, они обременены самыми разнообразными грехами. В наставлении гелюнга и манджикам («Гелигүд, манжирт... дуулси дун») большое место занимает рассуждение автора о нирване и путях ее достижения.

Верхушка калмыцкой церкви обвиняется автором в невежестве, жадности и корыстолюбии, в бесчеловечности. В разделе «Песня, спетая багши» («Багширт... дуулси дун») автор упрекает их: «обидно, что, не обладая знаниями, просвещают народ, а ради славы становятся багши» («эмтиг ясх сурһуль биидэн уга бээтл, алдр нерни кергт багш болдгнь һундлта»). Далее автор пишет:

Мастера выдавать себя за учеников Будды,
Обидно, что не следуют основам самой религии;
Мастера проповедовать пользу благодеяний,
Обидно, что нет способных объяснить основы религии;
Мастера проповедовать пользу подношений,
Обидно, что нет способных дать наставление..

(Бурхни шев гиһэд амлхдан мергн бээтлэн,
Бурхни номын йосыг эдлдг угань һундлта;
Буйни ач тусыг номлхдан мергн бээтлэн,
Бурхни номын йосыг цээлдг угань һундлта.
Өргцин ач тусыг номлхдан мергн бээтлэн,
Үндс ясх сурһмжиг номлдг угань һундлта..)

Багши (духовные наставники) не могут исполнять церковных ритуалов, не заботятся о своих хуvaraках и манджиках (послушниках), которые находятся в нищете и не имеют крыши над головой. Духовенство живет за счет пожертвований верующих, что именуется подношением (основная мысль некоторых сильных строк этого раздела), но забывает об этом и, как выражается автор, «ради наживы любит устраивать ярмарку» («арсм кехин кергэр ярм кедгнь»).

Забыв о том, за чей счет живут, главари калмыцкой церкви заботятся только о своих личных выгодах, обирают верующих, пьянствуют. Хотя служители религии, по мнению автора, призваны служить Будде, избегать земных привязанностей, не должны иметь ни семьи, ни богатства и т. п., жизнь их ничем не отличается от жизни степных аристократов и купцов. В своем стяжательстве они доходят до такой степени, что «не боятся горячего огня преисподней» («тамын халун һалас ээдг угань»). Своим поведением багши часто напоминают купцов:

Увидишь построенные ими хоромы — богатые купцы,
Увидишь самого багши — красно-желтое облачение.
Увидишь богатства их — настоящие нойоны,
А услышишь сказанное — истинные хувараки.
Посмотришь на посеы их — таврические купцы,
Посмотришь на жертвенник их — истинные хувараки.
Посмотришь на запряженную карету — донские купцы,
А послушаешь речь их — послушники Будды.

Бэрсн өргэһинь үзхлэ — байн кувцын бээдлтэ,
Багшин бийинь үзхлэ — улвц шарын бээдлтэ.
Байрхг бээдлинь үзхлэ — нойн күүнэ бээдлтэ,
Бас келхинь сонсхла — хуврһ күүнэ бээдлтэ.
Тэрсн тэрэһини үзхлэ — таврһын кувцын бээдлтэ,
Тэкл зулынь үзхлэ — хуврһ күүнэ бээдлтэ.
Татсн тергинь үзхлэ — тенгэ кувцын бээдлтэ.
Талдан келхинь сонсхла — бурхни шевин бээдлтэ.

Есть и такая характеристика багши:

Увидишь спешащего увеличить стадо —
Подобны ворам, готовящим дубины и ножи,
Увидишь, как ложью обманывают народ. —
Палач (мясник), готовящий острое оружие.

Шилвлзэд адһи йовж мал өскһинь үзхнь,—
 Шиндм месиг белдж хулха кээм бээдлтэ..
 Хуурмг арһар эмтиг меклж суухынь үзхлэ,
 Хурц месиг белдж, ярһч болм бээдлтэ.

Глубоко сатиричным получился в стихах Боован Бадмы образ духовенства, которое утратило черты служителей религии. Духовные особы напоминают светских щеголих:

Посмотришь на беличью шубу их — наряженная щеголиха,
 Послушаешь повеление их — настоящий багши.
 Понаблюдаешь за поступками их — семейный человек,
 Присмотришься к ним — напоминают вдовца.
 Керми девлинъ үзхлэ — кеерси берэдин бээдлтэ,
 Келси зэрлгинъ сонсхла — багш күүнэ бээдлтэ.
 Кедг йовдлынъ шинжлхлэ — күүкдтэ күүнэ бээдлтэ,
 Кет бийинъ шинжлхлэ — белвси болдг бээдлтэ.

Если в первых разделах «Услаждения слуха» даются наставления о морально-этических нормах поведения в спокойных, порой в бесстрастных тонах, то заключительные разделы насыщены беспощадной сатирой на духовных феодалов, которые возомнили, будто они «содержат на иждивении народ» («олн эмти хамгиг эврэн тежэм бээдлтэ»).

Обличительный сургаал Боован Бадмы острее своей критики разит уже не отдельные личности, а всю верхушку калмыцкого духовенства. Но сатира и критика его ведется не с антирелигиозных позиций, а с позиций «чистого» буддизма, не допускающего отступлений от принятых обетов. Он клеймит монастырскую верхушку за то, что она не оправдывает, с его точки зрения (и с точки зрения верующих, конечно), своего призвания и назначения. Он ограничился критикой противоречий в поступках монахов, отошедших от основных правил, обязательных для служителей культа Будды, ему хотелось помочь им стать добросовестными исполнителями монашеских обетов. Обличение Боован Бадмы, как уже было замечено⁵, носило «обновленческий» характер, были призваны «освежить религиозные чувства верующих», восстановить «истинное учение и веру». Но стихи эти получили в общественной резонанс, о котором автор их, разумеется, и не мог помышлять.

«Услаждение слуха» сразу же привлекло внимание читателей, слушателей, поскольку стихи распространялись и в устной передаче. Они воочию убедились, что в ламаистской церкви царит неблагополучие, что в сатире есть объективный смысл, где обнажаются скрытые «болячки» церкви, которые умело прикрывались ее служителями. А что это именно так, многие могли заметить из того, что даже видный и авторитетный представитель церкви обличает лам, гелюнгов, хувараков, вскрыв противоречия, имевшиеся в ламской среде.

⁵ Михайлов Г. И. Калмыцкая литература.— В кн.: Из истории культуры дореволюционной Калмыкии. Волгоград, 1967, с. 68; Хальмг ури угин литератур. Элст, 1967, х. 59; Бадмин Андрей. Боован Бадмин үүдэврмүдэс.— Теегин герл, 1980, № 4 (86), с. 140—144.

Появление стихов Боован Бадмы в то же время свидетельствовало о том, что в литературе происходили крупные изменения. Ростки нового, преодолевая силу вековых традиций и противодействие феодально-ламской идеологии, все упорнее и заметнее завоевывали устойчивые позиции. Реалистические тенденции в калмыцкой поэзии, хотя очень слабо обнаруживались в новых произведениях, отражающих (порой даже вопреки воле и замыслу авторов) факты реальной действительности.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Поэзия вообще — очень древнее явление общественной жизни, возникла она за много тысячелетий до изобретения письменности и печатного станка. Ученые-археологи находят образцы изобразительного искусства, относящиеся к эпохе верхнего палеолита. До сих пор судьбы изобразительного искусства и искусства художественного слова все время тесно переплетались, в обеих областях художественного творчества наблюдались сходные процессы. Это обстоятельство дает основание предполагать, что и в те очень отдаленные от нас времена рядом с изобразительным искусством существовала и поэзия.

Разумеется, как изобразительное искусство, так и поэзия эпохи верхнего палеолита были самыми примитивными, но со временем, совершенствуясь в течение многих тысячелетий, достигли высокого уровня развития. Древняя поэзия стала той почвой, на которой зародилась и развивалась средневековая литература современных монгольских народов.

О древнем состоянии устного поэтического творчества далеких предков монгольских народов можно составить приблизительное представление по тем произведениям современного фольклора, в которых обнаруживаются древние слои и всякого рода архаизмы разной степени сохранности. Наиболее полезными для такой реконструкции можно считать произведения былинного и сказочного эпоса, а равно и довольно многочисленные произведения, связанные с древними верованиями отдаленных предков монгольских народов. Образцы древней поэзии или отдаленные фрагменты их встречаются довольно часто в средневековых исторических сочинениях, хотя и не всегда в первоизданном виде.

Все перечисленные выше материалы позволяют исследователю проникнуть в эпоху возникновения первобытных верований и сопутствующих им поэтических произведений, в пережиточном состоянии сохранившихся до наших дней, и в эпоху мифотворчества. А о том, какой вид имело поэтическое творчество первобытных предков нынешних монгольских народов в более отдаленную эпоху, можно высказаться лишь предположительно. О первобытном же состоянии древней поэзии даже предположения высказывать пока невозможно.

В глубокой древности создавались поэтические произведения

типа молитв, заклинаний, заговоров и т. п., в магическую силу которых древние твердо верили. Большое место в поэзии занимали мифы, в которых нашли отражение представления людей древности об устройстве мира. В те времена сложилось представление о мифическом трехмирии, состоящем из Мира небожителей тэнг-риев, Солнечного, т. е. мира богатырей и простых смертных, и Нижнего мира, противостоящего миру богатырей.

На основе мифов возник былиный и сказочный эпос. Былинные богатыри считались порождением сил земли и неба. Поэтому они изображались храбрыми, могучими, выносливыми, непобедимыми. Если случается им иной раз терпеть поражение, они с помощью дев-целительниц или чудодейственного лекарства возвращались к жизни. Борьба с силами зла завершалась победой богатыря. Против последнего выступают мангасы (у калмыков еще и мусы), многоголовые чудовища, свирепые, могучие и трудно уязвимые. В более древних произведениях против богатырей выступали хады, кюрюмы или кюрюнг и другие враги.

Если внимание исполнителей былин привлекали больше всего и прежде всего героические сюжеты, то сказочники использовали все чудесное, идущее от мифов. Волшебнo-фантастические сказки поэтому можно считать самым древним сказочным жанром. Примерно в это же время, видимо, возникли и сказки о животных, ибо в мифах часто фигурировали зооморфные персонажи.

Сюжеты бытовых сказок встречались среди родословных преданий, а позже некоторые волшебнo-фантастические сказки, претерпев в ходе эволюции трансформацию, превращались в бытовые и авантюрно-новеллистические. Видимо, и последние в далеком прошлом имели связь с сюжетами мифов. Следы влияния мифов обнаруживаются часто и в легендах. Они представлены в большом количестве в родословных.

В древности каждый род имел и тщательно хранил свою родословную, содержащую, кроме перечисления предков, родовые предания и легенды. Родословные не отличались особой монументальностью и сюжетным разнообразием, но играли большую роль в воспитании и образовании подрастающего поколения. Знание своей родословной в древности считалось столь же необходимым, как в наше время считается обязательным прохождение школьного курса. В произведениях такого рода встречаются и мифические персонажи и сказочные сюжеты.

Как свидетельствуют ранние исторические памятники монголов, Рашид-ад-дин и европейские путешественники, в древности предки современных монгольских народов создали большое количество песен различных жанров. В «Сокровенном сказании монголов» приводятся сватальная и сатирическая песни. Говорится там и о том, что во время пиров монголы плясали. Надо думать, пляски сопровождались пением. Вероятно, и магталы порой распевались, напоминая собой величальные песни.

В трудах европейских путешественников упоминаются воинские песни, застольные. Правда, ни текста, ни даже простого пересказа их они в своих отчетах не приводят. Имеется, наконец, золотоордынская рукопись на бересте с записью диалогической песни. Да и персонажи «Легенды о разгроме трех сотен тайчуудов», обмениваясь репликами, прибегали к вокальному исполнению их.

Предки современных монгольских народов сложили в древности много разнообразных по содержанию и художественных по форме афоризмов. Соответствующих образцов достаточно в «Сокровенном сказании монголов». Часто и Рашид-ад-дин сообщает о древних златоустах, мастерах говорить красиво, образно и убедительно. Одни из афоризмов содержат наставления житейского характера, другие адресуются воинам, а некоторые касаются дел правления. Последние, можно полагать, возникли позже остальных, но в XIII в. уже существовали.

Кроме обычных пословиц и поговорок, древние монголы слагали и афоризмы особого рода, которые в научной литературе получили название триад и катернов. В таких афоризмах три или четыре предмета ставились по какому-либо характерному признаку рядом: три белых, три странных, три быстрых, четыре гордых, четыре желтых, четыре быстрых и т. п.

Такие афоризмы находятся в тесной связи с пословицами и поговорками. Последние, приобретя один или два стиха, переходят в разряд триад и катернов. Наблюдался и обратный процесс, когда триады, утратив один компонент, становились обычными пословицами. И катерны порой имели вид спаренных пословиц.

В остальном между двумя этими видами афоризмов существенной разницы нет. Как и пословицы, триады и катерны содержали различные поучения, таким же образом употреблялись и пользовались такой же популярностью в народной среде. Многие триады и катерны принимают за особый вид загадок, однако подобные суждения не имеют под собой оснований.

Новая эпоха в истории поэтического творчества монгольских народов наступила в XIII в., когда зародилась их литература. Переход от устной поэзии прошлых веков к литературе был подготовлен всем предыдущим ходом развития древней поэзии и совершался постепенно. Трудно в настоящее время сказать, когда и в каком виде было написано самое первое произведение складывавшейся литературы, поскольку на этот счет наука не располагает сколь-нибудь достоверными данными. До наших дней дошло лишь «Сокровенное сказание монголов», написанное в 1248 г., т. е. примерно через четыре десятилетия после принятия монголами уйгурской письменности. Правда, существовал ли уйгурский текст этого произведения, пока не установлено. До сих пор высказывались только очень и очень слабо обоснованные предположения. Реальностью же по-прежнему остается нероглифический текст, которым филологи и историки с успехом пользуются уже свыше ста лет.

Авторы этого памятника широко и умело использовали свое поэтическое наследие — результат усилий многих поколений народных талантов. В «Сокровенном сказании» встречаются остатки древних мифов, обнаруживается сильное влияние былинного и сказочного эпоса, приводятся народные пословицы и поговорки, сложенные в глубокой древности. Наиболее же полезными для авторов этого труда оказались устные родословные легенды и предания, сложившиеся задолго до зарождения литературы монгольских народов. Не исключено, что литературное творчество начиналось в монгольском мире с фиксации, компоновки и обработки легенд и преданий древности.

Такие истоки средневековой литературы монголов во многом предопределили и характер дальнейшего развития творчества ранних писателей, долгое время находившихся под сильным влиянием древних поэтических традиций. Исторические сочинения местами, в течение нескольких столетий, напоминали скорее родословные, чем летописи в подлинном смысле этого слова. Заметные изменения наблюдаются лишь в произведениях, относящихся к XVII и последующим векам.

Как уже говорилось, надежной опорой авторов различных исторических сочинений монгольских народов служили устные родословные легенды и предания, которые в то время имели широкое хождение в различных редакциях. Достаточно убедительным доказательством справедливости такого суждения может служить «Сокровенное сказание монголов», которое при ближайшем рассмотрении оказывается состоящим в своей первой части из произведений такого рода. При этом авторы памятника не отказывались и от элементов мифов.

Составители «Сокровенного сказания» старались придать органическое единство своему произведению, расположить после тщательного отбора различные легенды и предания в определенном порядке. Несомненно, они многого добились на этом пути, однако в полной мере достичь своей цели не смогли. Так, в § 42 Хадан-тайджи объявлен сыном Хабал-хана, а в § 53 Амбагай-хан называет его своим сыном.

Казалось бы, дальше уместно было рассказать о том, как Хадан-тайджи и Хутула, ставший ханом, выполняли наказ Амбагай-хана относительно мщения татарам, однако в следующем параграфе сообщается об обстоятельствах женитьбы Есугэй-Баатара на Оэлун-эке. В § 66 говорится, то при сватовстве Бортэ-уджин исполнилось девять лет, а в § 99 говорится о десятилетней невесте Тэмуджика. Сам Есугэй все время считался просто баатаром, а позже его имя встречается уже с титулом хана. Подобным же образом Алун-гуа впоследствии стала именоваться Алун-эке, превратившись из мифического персонажа в реальную прародительницу борджигинов.

Подобные «швы», встречающиеся в «Сокровенном сказании»

довольно часто, свидетельствуют, что составлено оно из различных легенд и преданий. Именно такие произведения древней поэзии в значительной мере явились для первых летописцев эталоном, а при описании событий предшествующих эпох и готовым материалом. Так, древние родословные легенды и предания приобрели литературную форму, а «Сокровенное сказание» в целом приняло вид родословной борджигинов, отличающейся необходимой обстоятельностью.

Рассматривая влияние родословных легенд и преданий древности на развитие литературы раннего средневековья, нельзя ограничиваться лишь сказанным выше. Такие произведения вместе со сказочным эпосом способствовали развитию жанра исторического рассказа. Много позже в Халхе и Внутренней Монголии появились и рассказы других жанров.

Сложение былинного эпоса монгольских народов к моменту зарождения их литературы в основном завершилось. Повествования о доблестных богатырях привлекали внимание ранних авторов, влияние таких произведений без большого труда обнаруживается в исторических сочинениях той поры. Легко заметить, например, что в описании обстоятельств рождения эпического Гэсэр-хана и Бодончара, от которого ведут свой род борджигины, имеется что-то общее. Известное сходство наблюдается и в описании начала жизненного пути этих персонажей.

Уподобляются порой былинным героям и многие другие персонажи «Сокровенного сказания монголов». Хутула-хан, которому авторы этого произведения уделяют в общем-то мало внимания, в сообщениях Рашид-ад-дина выглядит подобием былинного богатыря. Дува-Сохор, дядя Бодончара, имел на лице всего один глаз. Выводятся одноглазые циклопы и в произведениях былинного эпоса.

Равным образом и в сообщениях о более поздних событиях наблюдается такое же влияние на творчество составителей «Сокровенного сказания». Оэлун-эке, ставшая добычей Есугэй-Баатара, дает своему мужу мэргиду такой же совет, какой дают былинны героини, попавшие в лапы мангаса, своему мужу. Согласно легенде, Тэмуджин, как и некоторые былинны богатыри, появился на свет с куском запекшейся крови в руке. Оэлун-эке сравнивала Тэмуджина и Хасара, убивших своего брата, с мифическими мангасами. Вспоминала она и сгусток крови в руке новорожденного Тэмуджина.

До сих пор говорилось о «Сокровенном сказании», но нечто подобное наблюдается местами и в других произведениях старой литературы. В «Легенде о разгроме трех сотен тайчудов» с многочисленными противниками ведут поистине богатырское сражение всего шесть человек из окружения хана. В «Легенде об Аргасунхурчин» главный герой уподобляется былинному богатырю, когда скачет к хану, покрывая расстояние, на преодоление которого тре-

буется три месяца, три дня. Интересно в этом отношении и заявление Аргасун-хурчин о том, что умерщвляемый слово молвит.

Если продолжить обзор старой литературы, окажется, что и в более поздних произведениях эта традиция сохранилась. Относящаяся к XVI в. «Повесть о поражении Убаши-хунтайджи», например, местами украшена средствами былинной поэтики. Характеризуя ойратских вождей, авторы приписывали им некоторые свойства былинных богатырей.

На базе древних йорялов и магталов, представляющих в те времена обращения к различным божествам, духам и т. п., создавались новые. В «Сокровенном сказании» приводится обращение юного Тэмуджина с благодарственной молитвой к горе Бурхан-Халдун, а в более поздних летописях имеется обращение Мандхай-сэцэн-хатан к духу Эши-хатан, жене Тулуя. К какой эпохе относится появление божества Бурхан-Халдун, установить в настоящее время трудно. Вероятно, оно относится все же к древнему пантеону, поскольку связано с мифом о Бортэ-Чино, а в XVI в. было уже забыто. Мандхай-сэцэн же обращалась к божеству, которого древние не знали.

Интересны эти произведения тем, что в обоих случаях как Тэмуджин, так и Мандхай-сэцэн обращались к своим потусторонним покровителям по вполне конкретному поводу. А последняя высказала и вполне конкретную просьбу. Ничего подобного в древних обращениях к божествам не было.

Наряду с этим в старой литературе монгольских народов встречаются йорялы и магталы, не имеющие связи с какими-либо верованиями. К их числу относятся магталы в честь Оэлун-эке, ее сына, сподвижников хана и ханской гвардии. От более поздних времен сохранился «Магтал шести монгольским тумэнам Даян-хана». Такие магталы явились как бы зародышем одической поэзии, получившей в более близкие к нам времена дальнейшее развитие.

Имели возможность опираться на древние поэтические традиции и авторы средневековых биографических сочинений. На основе устных родословных древности можно составить представление о жизненном пути некоторых исторических деятелей или легендарных персонажей. К числу последних принадлежит Бодончар. Воспользовавшись устными родословными, авторы «Сокровенного сказания монголов» смогли сообщить много любопытных данных из биографии этого персонажа.

В их повествовании сообщается об обстоятельствах, сопровождавших рождение этого предка борджигинов, о неладах с братьями и уходе из дома, о благоприятном повороте в его судьбе, когда он, помирившись с братьями, вместе с ними подчинил своей власти маленький народ, приютивший в свое время его.

Опираясь на такие же источники, авторы того же исторического и литературного памятника воспроизвели довольно подробно биографию Тэмуджина, потомка Бодончара. В разных местах «Сокровенного сказания» сообщается о его рождении, трудном

детстве, тревожной юности, последующем возвышении и провозглашении его ханом. Эта биография превосходит предыдущие обстоятельностью, наличием самых разнообразных сюжетов, интересных подробностей. Возможно, лишь самые последние годы его жизни зафиксированы в начале XIII в. кем-нибудь из окружения Чингисхана, а в остальном составители «Сокровенного сказания» пользовались, по всей вероятности, устными легендами и преданиями, усиливая, быть может, легендарность их. Во всяком случае, в первой части биографии легендарного гораздо больше, чем во второй. Пожалуй, можно даже сказать, что во второй части легендарные сюжеты отсутствуют вовсе.

Имелись в древних родословных материалы для биографии Добу-мэргэна (Добу-баяна, Рашид-ад-дина) и его жены. О последней в «Сокровенном сказании» имеются даже более подробные сведения, чем о ее муже, рано умершем. Несколько меньше внимания уделили составители «Сокровенного сказания» Амбагай-хану и Хутула-хану, приводятся только отдельные эпизоды из их жизни, хотя и не лишённые интереса.

Разумеется, много внимания уделили авторы этого памятника Есугэй-Баатару и Оэлун-эке, родителям Тэмуджина. Как и в случае с родителями Бодончара, о жене здесь имеются более подробные данные, чем о муже, ставшем жертвой коварства татар. Жена же дожила до глубокой старости. Из устных же родословных заимствованы многие данные биографий Хасара, Бэлгутэя, а также Боорчи, Джэлмэ, Мухули и некоторых других верных сподвижников великого хана, прославившихся в многочисленных боях и походах и носивших почётные звания или титулы.

Короче говоря, все такие данные «Сокровенного сказания», восходящие в конечном итоге к устным родословным легендам и преданиям, могли бы послужить пособием, эталоном для лиц, пожелавших писать биографические сочинения. Однако биографический жанр в старое время не получил у монгольских народов большого развития. Случилось так, что средневековые авторы стали создавать жизнеописания святителей ламаистской церкви. Оригинальные произведения подобного рода получили развитие в виде житий видных представителей ламаистского пантеона.

Впрочем, авторами духовных произведений было сделано очень мало в этой области литературного творчества. Из житий, имеющих художественную ценность, можно назвать лишь жизнеописание проповедника Нэйдж-тойна, изданное отцами ламаистской церкви ксилографическим способом. Биографию же Зая-пандиты ойратского нельзя считать житием в подлинном смысле слова. Исследователи справедливо считают ее историческим сочинением.

Известно, что ранние авторы охотно украшали свое повествование народными пословицами и поговорками. Много таких афоризмов встречается в «Сокровенном сказании монголов». Составители его приводят также разнообразные наставления, восходящие к древней афористической поэзии. Позже, когда средневековые

авторы приступили к созданию сургалов, народные пословицы и поговорки, включая триады и катерны, сослужили хорошую службу создателям произведений такого жанра.

В одних случаях сургалы выглядели сборниками самых разнообразных афоризмов, расположенных без определенной системы, в других группировались по тематическому признаку. Наблюдались попытки придать сборнику афоризмов какое-то сюжетное оформление. По форме сургалы были монологическими и диалогическими. Правда, последний вид возник совсем недавно и не получил заметного развития.

Формирование сургалов не обходилось, разумеется, без влияния переводной литературы. Из таких произведений наибольшей популярностью у монгольских народов пользовалась знаменитая «Субашида», переводившаяся на монгольский язык несколько раз. Переводился этот сургал и на ойратский язык. Встречались иной раз в некоторых сургалах и афоризмы китайского происхождения.

Характерен для средневековых литератур вообще и жанр хождений. Создавались подобные произведения писателями и монгольских народов в средневековье. Особенно много потрудились в этой области бурятские авторы. Совершили несколько путешествий в Тибет и калмыки. К сожалению, не все отчеты калмыцких паломников сохранились. Совершали, конечно, паломничества и халхасы, но описания их отсутствуют.

Появились «Хождения» в литературе монгольских народов только в середине XVIII в., калмыцкие же «хождения» относятся к концу XIX и началу XX в. Такое развитие этой области литературного творчества монгольских народов объяснить довольно трудно, тем более что авторы подобных произведений имели прекрасные возможности опираться на древние поэтические традиции. В устных легендах и преданиях, различных родословных часто описываются переселения семейств, отдельных родов или более крупных этнических образований, обусловленные какими-то конкретными причинами.

О таких передвижениях сообщают довольно часто и старые исторические сочинения. «Сокровенное сказание монголов» начинается совсем коротким рассказом о том, как Бортэ-Чино, переправившись через море, поселился у горы Бурхан-Халдун и положил начало рода борджигинов. Об обстоятельствах, побудивших его сменить место жительства, здесь ничего не сказано. Соответствующие объяснения имеются в более поздних произведениях.

О переселении же Хорилардай-Мэргэна сообщается следующее. Прослышав о богатых зверем угодьях горы Бурхан-Халдун, он направился туда, покинув кочевья хори-тумэдов, где из-за запрета охоты на пушных зверей возникли раздоры. Так образовался род хорилар. Там же сообщается, что сыновья Дува-Сохора, похоронив отца, перестали считать Добу-Мэргэна дядей и переселились в другое место, образовав род дурвэд.

О самом же массовом переселении монголов сообщается в

«Сборнике летописей». Рашид-ад-дин приводит легенду о двух супружеских парах, укрывшихся в недоступной горной местности Эр-гэнэхон в незапамятные времена. Прошло довольно много времени, обитателям этой местности стало тесно. Решили плавить скалу, образовался проход, через который они и вышли на простор. Упоминаются при этом самые разнообразные монгольские племена.

Эти предания относятся к глубокой древности, до середины XIII в. дошли в сокращенном виде. Предания же последующих веков отличаются большей подробностью. В «Легенде о Бальджинхатан», имеющей уже литературную форму, описываются бои и походы, переселение в Россию, сопряженное с разнообразными приключениями. Предки нынешних хоринских бурят совершили однажды переселение, напоминающее небольшую одиссею. Сначала они оказались в местности, заполненной трупами, в другом месте столкнулись с очень воинственными соседями, в третьем подвергались нападениям птиц.

Повествования о таких передвижениях носили легендарный характер и хранили иногда следы мифов. Хождения же XVIII—XX вв. выдерживались уже в реалистическом духе, хотя авторы их часто были служителями ламаистской церкви.

Хождения эти не отличались особой художественностью, тем не менее их описания вызывали большой интерес у читателей. И обусловлен он был желанием ближе познакомиться с неведомым Тибетом, достопримечательностями Лхасы, обстановкой в этом городе и т. п. Характерно, что почти все путешественники принадлежали к духовному сословию, поэтому их труды представляются отчетом о паломничестве к «святым» местам.

Поскольку фольклор оставался надеждой и долгое время почти единственной опорой для средневековых писателей монгольских народов, различные произведения устного народного поэтического творчества часто оказывались после некоторой обработки литературными. Так у них образовался особый раздел старой литературы. Начался процесс проникновения произведений фольклора в литературную сферу во времена создания «Сокровенного сказания монголов» и продолжался до позднейших времен. Так, Галдан, автор летописи «Эрдэний эрих» в середине XIX в. использовал некоторые страницы Гэсэриады.

Выше уже говорилось, что авторы ранних исторических сочинений интенсивно использовали легенды и предания родословных древности. Наряду с этим в литературу проникли и произведения типа «Легенды о разгроме трех сотен тайчуудов», «Беседа мальчика-сироты с девятью орлёгами Чингисхана», «Легенда об Аргасун-хуурч», легенда о принятии монголами уйгурской письменности от Тататунги, легенда о последних днях царствования Тогон-Тэмур-хана и его плач по поводу краха юаньской династии.

Все эти и другие подобные им произведения относятся к начальному периоду истории монгольской литературы, сохранились они в трудах авторов исторических сочинений. «Повесть о двух ска-

кунах Чингисхана» сохранились до наших дней в виде самостоятельного произведения. Включение произведений фольклора в исторические сочинения наблюдалось и в более поздние времена, о чем свидетельствуют, в частности, калмыцкие летописи.

Крупные же произведения устного народного поэтического творчества, став литературными, не теряли своей самостоятельности. Из таких произведений прежде всего следует назвать Гэсэриаду, пользовавшуюся большой популярностью у всех монгольских народов. Семь сказаний о Гэсэр-хане, искоренителе десяти зол в десяти сторонах света, в 1716 г. были изданы ксилографическим способом и получили широкое распространение во всем монголоязычном мире.

Интересна в этом смысле и судьба «Повести о Хан-Харангуе», другого крупного произведения былинного эпоса монгольских народов, пользовавшегося популярностью. Списки этой повести фольклористы находили в Монголии, Бурятии, в пределах ойратских кочевий, в Калмыкии, даже в Туве. Ойратский туульчи Парчен, исполняя эту повесть, пользовался одной из таких рукописей.

Такой же путь в литературу проделала и калмыцкая Джангариада. Цикл ее песен долгое время существовал в устной форме, а с конца XVIII в. отдельные песни его образованные люди, любители родной поэзии, стали, видимо, записывать. В прошлом веке записи песен Джангариады были найдены в разных местах Калмыкии.

Благодаря усилиям и в немалой степени удаче собирателей специалисты узнали о существовании восьми песен этого цикла. Попал в поле зрения ученых и еще один список, содержащий очень интересные характеристики богатырей Джангар-нойона.

Известно, что цикл песен о Джангаре и его богатырях зародился в ойратской среде в середине XV в., однако обнаружить их в Монголии или Синьцзяне долгое время не удавалось, хотя многие ученые побывали там в разное время. В начале XX в., правда, нашим ученым удалось обнаружить две песни, а затем наступил длительный перерыв. Лишь в послевоенные годы монгольские фольклористы отыскали около трех десятков песен Джангариады, сохранившихся до наших дней в рукописном виде¹.

По всей вероятности, и в Монголии отдельные песни этого цикла начали приобретать литературную форму в конце XIX или самом начале XX в.

Аналогичный же путь в литературу проделала и популярная ойратская «Повесть о поражении Убаши-хунтайджи». Надо думать, первоначально она существовала в виде исторической песни, а позже получила литературное оформление, сохранив, однако, свою самостоятельность и былую популярность.

Любители родной поэзии записывали отдельные произведения

¹ Жангарын туульс. Улаанбаатар, 1968; Аман зохиол судлал, Улаанбаатар, т. XI, 1978.

фольклора и составляли целые сборники. А. А. Бобровников, например, переводя на русский язык одну из песен калмыцкой Джангариады, имел рукопись еще четырех калмыцких песен.

Известны размышления на этот счет монгольского поэта и ученого Ц. Дамдинсурэна. В комментариях к произведениям, которые приведены в его антологии, встречаются ссылки на так называемые «бичмэл судар», т. е. рукописные книги, листы которой не скреплены между собой. Поместив целую серию йорялов, тахилга, даллага и сан, он сообщает, что выбирал их из сборников, которые находил в разных местах Монголии².

В другом месте антологии Ц. Дамдинсурэн ссылается на бичмэл судар, составленную Лувсаном-гэвш³. В этом сборнике имеется 28 разнообразных произведений, из которых только три не были известны составителю антологии, а остальные он читал в детстве на родине. Отсюда вытекает вполне логичный вывод о большой популярности произведений, помещенных в сборнике Лувсана-гэвш.

Такой стала средневековая литература монголов к XVII в. Затем стали появляться новые тенденции, которые, постепенно усиливаясь, привели к значительным изменениям в литературном процессе. Обусловлены они были как общим ходом истории, так и развитием общественной мысли, а равным образом и вполне естественной эволюцией историко-литературного процесса.

Более успешному развитию духовной культуры способствовало прекращение в то время бесконечных феодальных усобиц, сопровождавшихся обычно утратой многих материальных и культурных ценностей и большими человеческими жертвами. При столь неблагоприятных условиях развитие культуры, вполне очевидно, задерживалось, многие хорошие начинания оставались без завершения.

Другим крупным событием той эпохи можно считать принятие монголоязычными народами новой для них веры — ламаизма. Этот акт повлек за собой не только определенные отрицательные последствия. Нельзя не учитывать, например, тот факт, что внедрение ламаизма привело к созданию в среде кочевников оседлых центров, способствовавших сохранению прежних и накоплению новых культурных ценностей. В новых центрах зародилось книгопечатание ксилографическим способом, вследствие чего наряду с рукописными книгами, часто плохо выполненными, достоянием читателя стали и ксилографические издания, хорошо выполненные как резчиками, так и печатниками. Среди ксилографических изданий была широко известная в монгольском мире Гэсэриада.

В это же время усиливается проникновение тибетского языка в монгольскую среду. Правда, он был долгое время преимущественно достоянием служителей церкви, но какие-то заимствования

² Монгол уран зохиолын дээж зуун билэг оршивой. Улаанбаатар, МСМ XI, 126-р тал.

³ Там же, 459-р тал.

встречались в письменном языке и даже в живых языках монгольских народов (слова, связанные с ламаистским культом, названия дней недели, тибетские имена собственные). Наблюдались случаи, когда пишущие вместо монгольских букв использовали тибетские.

Со временем сложилась даже монгольская тибетоязычная литература, состоявшая из значительного количества различных сочинений. Представители ее создавали произведения как религиозного, так и светского содержания. Из последних некоторые включены в монгольском переводе в уже упоминавшуюся антологию старой монгольской литературы Ц. Дамдинсурэна.

Вместе с ламаизмом проникали в Монголию, Бурятию и Калмыкию в большом количестве произведения индо-тибетской литературы. Правда, в подавляющем большинстве случаев, это были произведения духовной литературы, включая Ганджур и Данджур (основной канон ламаистской религии). В них содержится огромное количество самых разнообразных по содержанию сочинений, имеются и художественные произведения.

В переводной литературе обнаруживались часто и произведения светского содержания. Как это ни парадоксально на первый взгляд, но даже в Ганджуре и Данджуре имеются произведения светской литературы, присвоенные отцами ламаистской церкви.

Чем в большем количестве проникали в монгольские кочевья произведения индо-тибетской литературы, тем в большей степени активизировалась переводческая деятельность монгольских литераторов. Переводились в течение многих лет произведения как духовного, так и светского характера. Об объеме работы, проделанной монгольскими переводчиками, свидетельствует хотя бы тот факт, что ими был осуществлен перевод сотен томов Ганджура и Данджура.

Из сказанного ясно, как много сил было потрачено литераторами на перевод духовной литературы. Тем не менее мимо внимания некоторых из них не проходили и произведения светской литературы. Появился новый перевод «Субашиды». Это произведение оказало плодотворное влияние на составителей оригинальных сургалов, а местами вызывало и подражание.

Переводил «Субашиду» и Зая-пандита ойратский. Это произведение Гунгаажалцана хорошо было известно и калмыкам. Один из сборников калмыцких пословиц, поговорок и загадок⁴ свидетельствует, что это замечательное произведение приобрело большую популярность в Калмыкии, многие афоризмы Гунгаажалцана стали как бы народными пословицами.

Столь же популярными были индийские рассказы, близкие к «Панчатантре» или восходящие к общим с этим произведением источникам. Вероятно, некоторые индийские рассказы существовали самостоятельно, однако любителям художественного слова и

⁴ Г а ш у т а Б а а т р. Хальмг үлгүрмүд боли тээлвртэ туульс. Элст, 1940; Хальмг үлгүрмүд боли Тээлвртэ туульс. Цуглулж, диглэнь Басанга Баатр. Элст, 1960.

нашим ученым они обычно попадались в виде целых сборников, схожих друг с другом содержанием. Один из таких сборников был найден и опубликован Б. Я. Владимирцовым⁵. Интересно, что рукопись эта хранилась у русского человека, проживавшего в Монголии.

Сборники индийских рассказов, как и «Субашида», пользовались у монголоязычных народов исключительной популярностью. Некоторые из них переходили из литературной сферы в фольклорную, рассказывались, как обычные народные сказки. В сказочном репертуаре калмыков имеются, например, сказки про Субсая, про хитрого зайца, обманувшего льва.

Кроме таких сборников, известны были монгольским народам и так называемые индийские обрамленные повести, к числу которых относятся рассказы про Кэснэ-хана, Бигармиджида, Арджи-Бурджи-хана, а также «Волшебный мертвец». И эти произведения легко прижились на новой родине, герои их стали героями некоторых былин и сказок, отдельные сюжеты в том или ином виде воспроизводились сказителями.

Больше всего ойратам и калмыкам пришлась по душе повесть «Волшебный мертвец». Ойратский перевод ее был в распоряжении К. Ф. Голстунского (вероятно, и А. А. Бобровникова), таким же переводом воспользовался и Б. Я. Владимирцов при подготовке к печати своей публикации⁶. Имеется такая же рукопись (правда, плохой сохранности) и в Венгрии⁷, не говоря уже о Монголии.

Заслуживают внимания и такие факты. В сказочном репертуаре калмыков встречаются «Знахарь со свиной головой» и «Наран-гэрэль и Саран-гэрэль», заимствованные из индийской повести.

А обрамление индийского цикла «Волшебный мертвец» калмыки использовали для создания оригинальной повести такого же рода⁸.

Знали ойраты и калмыки также биографию Миларайбы, «Каплю, питающую людей» знаменитого Нагарджуны, «Повесть о трехлетнем мальчике», «Повесть о Чойджид-рагине», повести о Ногондар-эк и о Цаган-дар-эк и многие другие произведения, в разной степени несущие следы влияния буддизма.

Достоянием монгольских читателей, включая ойратов и калмыков, стала и знаменитая индийская «Рамаяна» в виде законченного произведения или отдельных ее частей. Как свидетельствует Ц. Дамдинсурэн, рассказы из «Рамаяны» не были в Монголии редкостью. Готовя издание собранных им рукописей, Ц. Дамдинсурэн главное место отвел ойратскому переводу «Рамаяны»⁹.

⁵ Монгольский сборник рассказов из *Raičatantra*.— Сборник Музея антропологии и этнографии, т. V, 1921.

⁶ Волшебный мертвец. Пг.—М., 1923.

⁷ L. Lőrinéz. Fragment d'une version oirate du cadavre ensorcelé. Acta Orientalia. m. XVIII, Fasc. 3. Budapest. 1964.

⁸ Седклин күр. Элст, 1960.

⁹ Д а м д и н с у р э н Ц. «Рамаяна» в Монголии. М., 1979.

Были переводные произведения, менее популярные. В сборниках притч встречались рассказы светского содержания. Наибольшее распространение получили «Үлгэрийн далай» («Море притч») и «Үлгэрийн ном» (Книга притч). Первый из этих сборников выдержан в ламаистском духе, а во втором с настоящими притчами соседствуют небольшие рассказы светского содержания.

Связи монгольской литературы с литературами соседних народов значительно усилились, что не могло не оказать благоприятного влияния на развитие национальной литературы. Переводческая деятельность способствовала дальнейшему совершенствованию монгольских литераторов. В то же время переводы произведений светского содержания усилили позиции национальной светской литературы, позволяли ей с большим успехом противостоять влиянию как переводной, так и оригинальной духовной литературы.

Наблюдались в XVII—XVIII вв. новые явления в монгольской литературе, повлекшие за собой значительные изменения. В середине XVII в. от общемонгольской литературы отпочковалась ойратская, в середине XVIII в. заложили основы своей национальной литературы буряты, воспользовавшись монгольской письменностью и монгольским письменным языком. Ойраты же создали свою письменность и свой письменный язык, которым калмыки пользовались в течение нескольких лет и после Великой Октябрьской социалистической революции.

Подобное размежевание придало поэтическому творчеству монголоязычных народов новый размах, заметно увеличилось и число авторов, и количество произведений литературы. Былое единство литературного процесса было нарушено, дальнейшее развитие пошло тремя различными руслами. Монгольские, ойратские и бурятские авторы хотят теперь знать прошлое именно своего народа, своих предков и их дела, произведения фольклора, родные легенды, привычные, хорошо известные им с раннего детства.

Литература монголоязычных народов сделала новый шаг к сближению с жизнью. Имея сочинения авторов той поры, не стоит большого труда установить, к какой литературе относится то или иное произведение. Ойратские и калмыцкие авторы обращались к ойратским вождям, противостоявшим Убаши-хунтайджи, к Заяпандите Намкайджамцо, к Амурсане, Галдаме (Галдамбе), Эсэльбейн-Сайн-Ка и деятелям более поздних времен. О некоторых из них слагались песни и создавались легенды.

Ойратские авторы, создававшие оригинальные произведения, после того как получили национальную письменность и национальный письменный язык, заметно активизировали свою деятельность. Далеко не все, созданное ими, сохранилось до наших дней, тем не менее до нас дошли, кроме «Повести о поражении Убаши-хунтайджи», такие интересные произведения, как биография Заяпандиты Намкайджамцо, история ойратов и Амурсаны, открытая Б. Я. Владимирцовым, ойратско-калмыцкий сборник афоризмов

«Үлгүрин дала», записи произведений фольклора, о которых речь шла выше.

Хотя калмыцкая литература является ойратской, тем не менее и у калмыцких авторов обнаруживается стремление писать не о всех ойратах, разбросанных в разных местах, а прежде всего о той их части, которая переселилась в XVII в. в пределы Российского государства, не забывая, правда, при этом своих ближайших родственников, оставшихся в Джунгарии. Произведения собственно калмыцкой литературы, как и произведения ойратских авторов, хранят ощутимые черты самобытности. Наглядным примером могут служить калмыцкие летописи, отличающиеся от исторических сочинений ойратов.

В литературе монголоязычных народов той эпохи наблюдалось еще одно любопытное явление. Составители «Сокровенного сказания монголов» воспроизводили древние родословные легенды и предания, включая и те, которые содержали мифические элементы, в том виде, в каком они бытовали в устной традиции. У авторов же XVII—XVIII вв. обнаруживается критическое отношение к неправдоподобным сообщениям своих предшественников.

Миф о Бортэ-Чино, можно сказать, «отредактировало» само время: в XIII в. сообщение об этом прародителе борджигинов не казалось неправдоподобным. В таком виде его легко было объявить сыном-изгнанником одного из тибетских царей. Гораздо труднее верили авторы исторических сочинений XVII—XVIII вв. в возможность существования Дува-Сохора, имевшего лишь один глаз на челе. Столь же мало правдоподобным казалось им сообщение устных источников о связи Алун-гуа с небожителем, непорочном зачатии и рождении Бодончара.

Нельзя, разумеется, полагать, что все авторы той эпохи во всех случаях были единомышленниками. Лувсанданзан и Сагаан-сэцэн, например, повторили сообщение своих предшественников о Дува-Сохоре без изменений. Галдан-туслагч ограничивается простым упоминанием этого имени, умалчивая об его уродстве, а автор летописи «Шара тууджи» вообще ничего не говорит о Дува-Сохоре. Иную позицию занимал Мэргэн-гэгэн, считавший, что дядя Бодончара получил такое прозвище из-за необычайной силы зрения. Прозвище «сохор» (слепой) он считал поэтому неправомерным.

Примерно такая же картина наблюдалась и в тех случаях, когда авторы XVII—XVIII вв. сталкивались с древними сообщениями об Алун-гуа и Бодончаре. Лувсанданзан, автор летописи «Шара тууджи», Гомбожаб и Ранпунсуг не критически повторяют древние легенды и предания. Сагаан-сэцэн и Галдан-туслагч заверяют своих читателей, что небожитель Алун-гуа только снился. Ближе всего к реальности был Мэргэн-гэгэн, заявивший, что Алун-гуа овдовела, будучи беременной. Однако и от сообщения предшественников о явлении вдове Добу-мэргэна небожителя во сне он не отказался. Видимо, сильным было в то время пред-

ставление о божественности рода борджигинов. К тому же Мэргэн-гэгэн был видным деятелем ламаистской церкви, а подобные авторы охотно говорят о боге и божественном.

Вот в такую эпоху начинали свою деятельность ойратские литераторы. Умонастроение монгольских коллег не могло не коснуться их, не оказать влияния на ойратскую литературу. К тому же представители зародившейся литературы начинали свою деятельность во времена, весьма отдаленные от эпохи мифотворчества. Древние мифы ойратов прежде, вероятно, не фиксировались и существовали в пережиточном состоянии лишь в устной традиции.

Об отношении ойратских и калмыцких авторов к такого рода материалам свидетельствует хотя бы биография Зая-пандиты Намкайджамца. Казалось бы, что в этом сочинении Ратнабадры все должно выглядеть так же, как и в других произведениях житийной литературы. Однако автор его проявил самостоятельность. Нэйджи-тойн, например, изображается фанатиком крайней степени и чуть ли не изувером, вся жизнь которого сопровождается различными чудесами.

Зая-пандита ойратский выглядит вполне нормальным иерархом, занятым обычными для таких людей делами. Автор биографии не ограничивается лишь сообщением биографических данных, но рассказывает и о политических событиях, свидетелем или участником которых был его покойный учитель.

Словом, Ратнабадра, создавая свой труд, не порвал с реальностью. Только в двух случаях он отдает дань традициям. Описывая похороны, биограф сообщает, что при сожжении трупа Зая-пандиты на небе появилась радуга. Что же, появление радуги могло иметь место в действительности, такое совпадение вполне возможно.

Далее Ратнабадра описывает, как искали нового Зая-пандиту, перерождение Намкайджамца. Им оказался младенец. Когда его спросили, действительно ли он Зая-пандита, ребенок ответил утвердительно. Однако оба эти сообщения Ратнабадры не идут ни в какое сравнение с теми чудесами, какие описаны, например, в намтаре Нэйджи-тойна.

Отказ от неправдоподобных сообщений предшественников можно обнаружить и в исторических сочинениях калмыцких авторов. Габан-Шараб приводит известную в различных редакциях легенду о происхождении дэрбэтских и зюнгарских нойонов от младенца, найденного охотником под деревом и признанного родственником небожителей.

У автора же «Сказания об ойратах» было иное отношение к этой легенде. Свое сообщение о происшествии глубокой древности Габан-Шараб заканчивает ссылкой на мнение Алдар-Гавцу, знатока истории ойратов, считавшего это дитя дьявольским¹⁰.

Безусловно, такое высказывание Габан-Шараба может слу-

¹⁰ Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе, с. 143.

жить доказательством недоброжелательного отношения его к роду цорос, обусловленное былыми феодальными усобицами. И он не был в этом отношении одиноким. Тем не менее более ранние авторы вряд ли осмелились бы так отзываться об освященной веками легенде.

Правда, и у более поздних авторов не хватало порой смелости подвергнуть сомнению небесное происхождение родоначальника цоросов. Батур-Убаши Тюмень в «Сказании о дэрбэн-ойратах» приводит ту же легенду, но без каких-либо отговорок или комментариев, полагая, вероятно, что все происходило именно так, как гласит легенда. Свое же отношение к зюнгарам он выразил со всей определенностью: «Вот от чего произошел злобный зюнгарский нутук»¹¹.

Наблюдались в исторических сочинениях монголоязычных авторов и несколько иные попытки переоценки ценностей. В «Шаратууджи» утверждается, что Гурбэльджин-гуа, жена тангудского хана, прибегнув к средствам магии, ускорила смерть больного Чингисхана. Описывается завоевание Тангудского царства и в летописи «Хох дэвтэр», но авторы ее, не принимая версию царевубийства, намерение же совершить такую акцию не отвергают.

Стремление к самостоятельности мышления у летописцев принимало различные формы. Некоторые из них пользовались китайскими источниками. Какие-то сведения они при этом принимали безоговорочно, а в некоторых случаях полемизировали с великоханьскими шовинистами. Рашпунсуг, например, выражал недовольство тем, что китайские авторы превозносят своих соотечественников, а к другим народам относятся пренебрежительно. В. Инжанняш возмущался тем, что китайские авторы не считаются с монголами. Свое намерение продолжить работу над романом «Синья книга» («Хох судар»), кроме других соображений, он объяснил желанием показать всем, что не только китайцы, но и монголы в состоянии создавать крупные художественные произведения. Габан-Шараб же вступил в полемику даже со своими предшественниками.

Нельзя, вполне понятно, представлять дело так, будто новаторские тенденции проявлялись во всех исторических сочинениях. Речь выше шла об отдельных высказываниях. Многие авторы не выходили за рамки традиций, а другие, устраняя или переосмысливая элементы мифологии, оснащали свой труд ламаистской мистикой. И наиболее старательно делали это Лувсанданзан и Мэргэн-гэгэн.

Тем не менее эти тенденции, первоначально очень слабые, постепенно усиливались и в произведениях второй половины XIX в. обнаруживаются уже с большей определенностью. В это время появляются произведения, свободные от влияния и мифологии, и ламаистской мистики. Р. Хишигбат (Внутренняя Монголия) вы-

¹¹ Калмыцкие историко-литературные памятники, т. 24.

ступал уже не только против лам и церкви, но и против самой религии.

Нельзя не сказать об эволюции творчества авторов исторических сочинений. Выше говорилось, что в старых исторических сочинениях встречались народные афоризмы, фрагменты и даже целые законченные художественные произведения, вклинивавшиеся между сухим перечнем предков и столь же сухим перечислением событий. Иногда перечисление борджигинов более поздних времен занимает в летописях очень много места.

В калмыцких исторических сочинениях приводятся уже упоминавшаяся легенда о происхождении зюнгарских нойонов, интересный рассказ о военной хитрости, к которой прибегли ойраты по совету Эсэльбейн-Сайн-Ка, и об обстоятельствах его гибели. Приводится в несколько сокращенном виде также рассказ о том, как Чингисхан давал своим сыновьям ломать стрелы и призывал их жить в мире и согласии, избегая междоусобиц.

Г. С. Лыткин зафиксировал несколько песен о легендарном герое Галдаме. Вероятно, информаторы Г. С. Лыткина пользовались материалами своих родословных, хранившихся в их ставках.

Были, надо думать, в таких родословных и другие рассказы и легенды, сходные с названными выше. Во всяком случае Г. С. Лыткин в своих работах то и дело приводит разнообразные предания калмыков со ссылкой на лиц, которые сообщали ему их.

Записал Г. С. Лыткин и одно интересное стихотворение (быть может, тоже песнь), автором которого считается Сайхан-Джу, одна из ойратских красавиц. Это стихотворение настроением своим напоминает известные стихи Цогт-тайджи на скале. Авторы исторических сочинений довольно активно использовали национальное поэтическое наследие. Все они, начиная с составителей «Сокровенного сказания» и кончая авторами XIX в., использовали художественные произведения, известные и доступные им. Более поздние авторы чаще всего обращались к произведениям, содержащимся в трудах их предшественников.

В конце же прошлого века В. Инжаннаш (Внутренняя Монголия), опираясь на многовековой опыт прежних авторов и как бы отталкиваясь от произведений китайской литературы, создал уже упоминавшийся исторический роман «Синяя книга» («Хох судар»).

В главах романа отсутствуют отдельные нехудожественные части, характерные для прежних исторических сочинений. Композицией своей роман напоминает летопись. Содержание же его — события XII—XIII вв. и дела исторических лиц. Однако В. Инжаннаш не побоялся местами уводить читателя в вымышленные царства и знакомить его с персонажами, которых не знала история.

Прежде уже говорилось, что в «Сокровенном сказании» приводятся некоторые образцы древних наставлений. Наиболее крупные из них высказывались по вполне конкретному поводу и адресовались определенным лицам. Оэлун-эке пыталась образумить

сыновей, совершивших братоубийство. Хох-Чосу отчитывал Чагада за непочтительное отношение к матери.

И то, что говорила Оэлун-эке Тэмуджину (§ 28), нельзя было без изменений адресовать кому-либо другому, равным образом и увещевание Хох-Чоса без существенных изменений не нашло бы другого применения (§ 254). Отдельные же фрагменты этих наставлений имели вид произведений народной афористической поэзии.

Позже в монголоязычной среде получили распространение сургалы, представлявшие собой сборники народных и книжных афоризмов. Характерно, что наряду с оригинальными сургалами имели хождение и переводные, созданные в иной этнической среде. Тем не менее и такие произведения оказались приемлемыми для читателей.

Такое положение сохранялось до начала XX в., когда в разных, можно сказать, противоположных концах монголоязычного мира почти одновременно появились сургалы, качественно отличающиеся от средневековых. Один из них называется «Золотые поучения гэгэна из Гунга-дзу» и принадлежит Н. Данзанванджилу (Внутренняя Монголия), а «Услаждение слуха» написал Боован Бадма. Сургал последнего увидел свет в 1916 г., а первый был создан лет двенадцать раньше.

Эти авторы были единомышленниками, оба хотели сделать ламаистскую церковь и ее служителей высшего ранга лучше, чем они были на самом деле. Местами они уподоблялись авторам прежних сургалов. В таких случаях их произведения не представляли особого интереса. Наиболее интересны те разделы сургалов, в которых содержатся обличения феодалов (у Данзанванджила) и отцов ламаистской церкви у обоих авторов.

И «Золотые поучения» и «Услаждение слуха» внесли новую струю в этот жанр. И в старых сургалах иной раз порицались феодалы и ламы, но то было простое морализаторство, объекты порицания представлялись абстрактными. В названных же выше сургалах подвергаются критике вполне конкретные носители зла.

О ойрялах и магталах подробно говорилось выше. Здесь же следует отметить еще одно интересное явление, связанное с эволюцией жанра магталов. Позднейшие публикации произведений фольклора свидетельствуют о том, что в бытовании произведений этого жанра в народной среде наблюдалась тенденция превращения их в обычные народные песни.

Нами уже отмечалось реалистическое описание путешествий разных лиц в Тибет и другие места. Авторы их рассказывали о пройденном пути, о том, что они видели и узнали во время путешествия. Дальше всех по этому пути пошел Л. Арлуев. Перед читателями этот автор предстает уже не паломником, а современным путешественником, образованным, пытливым, наблюдательным.

Так формировалась и развивалась в течение почти трех столе-

тий старая ойратско-калмыцкая литература. Опираясь на национальное поэтическое наследие и используя опыт монгольских писателей, она развивалась довольно быстро, приобретя за сравнительно короткий срок характерные для любой средневековой литературы черты. Ойратско-калмыцкие литераторы начали свою деятельность, когда обозначилось уже начало конца средневековой литературы монголов. Новые тенденции в литературе были ими сразу же восприняты.

Ойратская литература в силу исторических событий не получила надлежащего развития, дело, начатое ее основоположниками, продолжили калмыцкие писатели. За срок, не превышающий двух столетий, калмыками были созданы оригинальные исторические сочинения, хождения, интересная поэзия, новый по характеру сургал.

Уже в сочинениях Габан-Шараба и Батур-Убаши Тюменя прослеживаются черты новаторства. В качестве новатора выступил и Боован Бадма. В предоктябрьский период те процессы, которые намечались в середине XVII в., в калмыцкой литературе получили дальнейшее развитие, литература в целом заметно приблизилась к современной реалистической литературе и в советский период получила полный простор для своего развития.

БИБЛИОГРАФИЯ*

I. ОБЩИЕ ТРУДЫ

1. Бартольд В. В. Сочинения в 9-ти т. Ред. коллегия: Б. Г. Гафуров и др. Вступительная статья И. Петрушевского. М., 1963—1977; т. 1. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. М., 1963; т. 5. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. Предисловие С. Кляшторного. М., 1968.
2. Бичурин Н. Я. (Иакинф). Записки о Монголии. т. 1—2, СПб., 1828.
3. Бичурин Н. Я. Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV в. до настоящего времени. СПб., 1834; то же: Санкт-Петербургские ведомости, 1833. № 171, 176, 178, 180; журнал Министерства внутренних дел, 1833, кн. 3, ч. 8, с. 282—303; кн. 4, с. 371—413; кн. 5, с. 36—111.
4. Бичурин Н. Я. История Тибета и Хухунора с 2282 года по Р.Х. до 1227 года по Р.Х. с картою на разные периоды сей истории. Пер. Иакинф Бичурин, ч. 1—2, СПб., 1883.
5. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I—III, М.—Л., 1950—1953 (АН СССР, Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая).
6. Богоявленский С. К. Материалы по истории калмыков в первой половине XVII в.— Исторические записки, 1939, № 5.
7. Бурдуков А. В. Предание о происхождении дэrbэтских князей кости Цорос. Под ред. В. Л. Котвича.— Труды Троицкосавско - Кяхтинского

отдела РГО, т. XIV, вып. 1—2, СПб., 1912.

8. Бурдуков А. В. По старой и новой Монголии. М., 1969.
9. Васильев В. История и древности восточной части Средней Азии от X до XII века, с приложением перевода китайских известий о Киданях, Чжурчженях, Монголо-Татарах. СПб., 1857. Приложение III. Записки о Монголо-Татарах (Мэн-да-бэй-лу).— Труды Восточного отдела Русского археологического общества, 1859, т. IV, с. 1—235.
10. Веселовский Н. И. История Востока. Лекции, читанные профессором Н. И. Веселовским. Курс 1—3. СПб., 1887—1889.
11. Веселовский Н. И. Посольство к зюнгарскому хун-тайджи Цэван-Рабтану капитана от артиллерии Ивана Унковского и путевой журнал его за 1722—1724 гг. Документы с предисловием и примечанием Н. И. Веселовского. СПб., 1887.
12. Веселовский Н. И. Передовые калмыки на пути к Волге. (СПб., 1889)—отд. отт.: из «Записок Восточного отдела Импер. Русского археологического общества», т. 3, 1889, с. 363—370.
13. Веселовский Н. И. Лекции по истории монголов профессора Н. И. Веселовского. СПб., кружок ориенталистов при Восточном факультете, 1909.
14. Веселовский Н. И. ...Заметки по истории Золотой орды. Пб., 1916.
15. Веселовский Н. И. Хан из темников Золотой орды Ногай и его

* Библиография не претендует на полноту материалов. Она включает известные работы востоковедов в области филологии. К сожалению, в раздел не вошли исследования европейских ученых.

время. (Представлено в заседание Отделения исторических наук и филологии 20 апреля 1916). Пг., 1922; то же: «Записки Российской Академии наук по отделению исторических наук и филологии», 8 серия, т. 13, 1922, № 6.

16. Взгляд на кочевую культуру калмыков и причины ее живучести.— Ставропольские губернские ведомости, 1877, № 5, 6.

17. Владимирцов Б. Я. Отчет о командировке к дэрбэтам.— Известия Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии, 1909, № 9, с. 47—60.

18. Владимирцов Б. Я. Поездка к кобдоским дэрбэтам.— Известия Русского географического общества, т. XVI, 1910, с. 323—355.

19. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов (Монгольский кочевой феодализм). Л., 1934.

20. Гомбоев Г. О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Платона Карпини.— Труды Восточного отдела Импер. Русского археологического общества, т. VII, ч. IV, СПб., 1859, с. 236—256.

21. Голстунский К. Ф. Монголо-ойратские законы 1640 года, дополнительные указы Галдан-хун-тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. Калмыцкий текст с переводом и примечаниями экстраординар. проф. в СПб., ун-те К. Ф. Голстунского. СПб., 1880.

22. Гольман М. И. Русские переводы и списки монголо-ойратских законов 1640 г.— Монгольский сборник, М., 1959.

23. День на выставке быта калмыцкого народа.— А. А-ва (статья).— Вестник Московской политехнической выставки, 1872, № 79.

24. Златкин И. Я. История Джунгарского ханства (1635—1758). М., 1964 (АН СССР, Институт народов Азии).

25. Ивановский А. А. Монголы-торгоуты. Антропологический очерк торгоутов Тарбагатайской области китайской империи. М., 1893.

26. Карпини Иоанн де Плато. История монголов. Вильгельм де Рубрук. Путешествие в Восточные страны. Введение, перевод и примечания А. И. Маленна, с приложением

8 рис., карты и указателей. СПб., 1911.

27. Карпини Джiovани дель Плато. История монголов. Вильгельм де Рубрук. Путешествие в Восточные страны. Ред., вступит. статья, примечания Н. П. Шастиной. М., 1957.

28. Котвич В. Л. Краткий обзор истории современного политического положения Монголии. Приложение к карте Монголии, составлено по данным бывшего Российского уполномоченного в Урге И. Я. Коростовца. СПб., 1914.

29. Котвич В. Л. Русские архивные документы по сношениям с ойратами в XVII—XVIII вв. Пг., 1921; отд. отт.: «Известия Российской Академии наук», 1919, т. XIII, № 12—18, ч. II.

30. Лялина М. А. Путешествие Г. Н. Потанина по Китаю, Тибету и Монголии. Обработка по подлинным его сочинениям М. А. Лялиной. СПб., 1898; то же; изд. 2-е, просмотренное и исправленное Г. Н. Потаниным с предисловием. (1912), XXIV.

31. [Марко Поло]. Путешествие венецианца Марко Поло в XIII ст., напечатанное во 2-й раз вполне на немецком языке, по лучшим изд. и с объяснением Авг. Бирюком. С доп. и поправками К. Ф. Нейманна. Пер. с нем. А. Н. Шемякина.— Чтения в общ. Ист. и Древн. Росс., 1881, кн. III—IV, с. I—III, 1—100; кн. I—IV, с. 1—518.

32. Марко Поло. Путешествие. Пер. со ст-франц. И. П. Минаева. Вступит. статья, комментарии и ред. перевода К. И. Кунина. Л., 1940.

33. Мак-Говерн. Переодетые в Лхасу. М.-Л., 1929.

34. Межов В. И. Библиография Азии. Указатель книг и статей об Азии на русск. языке и одних только книг на иностранных языках. т. I—III, СПб., 1891.

35. Мункуев Н. Ц. О «Мэн-да-бэй-лу» и «Хэй-да-ши-люс» — записках китайских путешественников XIII в. о древних монголах.— В кн.: Китай, Япония. М., 1961, с. 80—92.

36. Мункуев Н. Ц. Основные китайские источники по истории Монголии XIII—XIV вв.— Современная историография стран Зарубежного Востока, М., 1963.

37. Мункуев Н. Ц. Китайский ис-

точник о первых монгольских ханах. Надгробная надпись на могиле Елюй Чу-цая. Перевод и исследование. М., 1965.

38. [Муромский Ф. В.]. Предварительный отчет о поездке в Калмыцкую степь Астраханской губернии с 20 апреля по 1 сентября 1905 г. команд. Рус. Комитет. студента Ф. В. Муромского.—Известия Рус. Комитета для изучения Средней и Восточной Азии в истор., археолог., лингвистич. и этнограф. отношениях. СПб., 1906, № 6, с. 50—52.

39. Нефедьев Н. А. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте Н. Нефедьевым. СПб., 1834; отд. отт.: из журнала Мин-ва народного просвещения, 1934, № 5, 6, 8.

40. [Номинханов Ц-Д.]. Краткая история калмыцких ханов. В транслитерации Ц-Д. Номинханова. Элиста, 1966.

41. Д'Оссон. История монголов. От Чингис-хана до Тамерлана. Перевод и предисловие Н. Н. Козьмина. Т. I. Чингис-хан. Иркутск, 1937.

42. Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М., 1967 (АН СССР, Институт истории, Калмыцкий НИИЯЛИ).

43. [Паллас П. С.]. Собрание исторических известий о монгольских народах, сочиненное господином П. С. Палласом. СПб., 1776.

44. Пальмов Н. Н. Очерки истории калмыцкого народа за время его пребывания в пределах России. Астрахань, 1922; Рец.: Котвич В. Л.—Восток, 1923, кн. 3, с. 175—177.

45. Пальмов Н. Н. Этюды по истории приволжских калмыков XVII—XVIII вв., ч. I, Астрахань, 1926; ч. II, Астрахань, 1927; ч. III—IV, Астрахань, 1929; ч. V, Астрахань, 1932.

46. Патаканов К. П. История монголов инкоа Магакий, XIII в. Перевод и объяснение К. П. Патаканова. СПб., 1871.

47. Патаканов К. П. История монголов по армянским источникам. Перевод и объяснения К. П. Патаканова. Вып. 1—2, СПб., 1873.

48. Певцов М. В. Путевые очерки Чжунгарии.—В сб.: Записки Зап.-Сиб. отд. Имп. Рус. географ. общества, кн. 1, Омск, 1879, с. 18.

49. Певцов М. В. Труды Тибетской экспедиции 1889—1890 гг. СПб., 1895, ч. I.

50. Позднеев А. М. Астраханские калмыки и их отношение к России до начала нынешнего столетия. СПб., 1886.

51. Позднеев А. М. К истории зюнгарских калмыков. Письмо к Н. И. Веселовскому. (По поводу издания «Посольства Унковского к Контайше 1722—1724 гг.». СПб., 1887; отд. отт.: из «Записок Имп. Рус. географ. общества по отд. этнографии», т. X, вып. 2.

52. Покотилов Д. История восточных монголов в период династии Мин (1368—1634). По китайским источникам. СПб., 1893.

53. Попов А. Краткие замечания о приволжских калмыках.—Журнал Мин-ва народного просвещения, 1839, № 4, ч. XXII, с. 17—46.

54. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1876—1877 гг. по поручению Имп. Русск. географ. общества гл. сотрудн. оного Г. Н. Потаниным. Вып. 1—4, СПб., 1881—1883; вып. 2. Материалы этнографические. СПб., 1881; вып. 4. Материалы этнографические. СПб., 1883.

55. Потанин Г. Н. Поминки по Чингис-хану. Сообщение Г. Н. Потанина. СПб., 1885. Перепечат. по распоряж. Импер. Русск. географ. общества из 21 т. «Известий РГО», 1885, вып. 4, с. 303—315.

56. Потанин Г. Н. Тангуты-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Путешествие Г. Н. Потанина 1884—1886, т. 1—2, СПб., 1893; то же: Сокр. изд. под ред. с коммент. и предисловием В. В. Обручева. М., 1950.

57. Потанин Г. Н. Путешествие по Монголии. Сокр. изд., научн. ред. и коммент. В. А. Обручева. Вступит. статья акад. В. А. Обручева «Заслуги Г. Н. Потанина как исследователя Центральной Азии» [с. 11—18]. М., 1948.

58. Пржевальский Н. М. Монголия и страна тангутов. Трехлетнее путешествие по восточной нагорной Азии, т. I—III. СПб., 1875, 1876.

59. Пучковский Л. С. Монгольская феодальная историография XIII—XVII вв.—Ученые записки Институ-

та народов Азии АН СССР, т. VI, 1953, с. 131—166.

60. Рашид-ад-дин. История монголов. Соч. Рашид-Эддина. История Чингис-хана до восшествия его на престол. Персидский текст с предисл. и примечан. И. Н. Березина. СПб., 1858, ч. [2]; СПб., 1861, ч. 7; СПб., 1868, ч. 13; СПб., 1888, ч. 15.

61. Рашид-ад-дин. Джами-ат-таварих. (Сборник летописей). Ред. научно-крит. текста на перс. яз.; Е. Э. Бертельс и др. Баку, 1957.

62. Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. I, кн. 1. Перевод с персидского Л. А. Хетагурова, ред. и примеч. А. А. Семенова. М.—Л., 1952; т. I, кн. 2. Перевод с персидского О. И. Смирновой, ред. А. А. Семенова, примеч. Б. И. Панкратова и О. И. Смирновой, М.—Л., 1952; т. II. Перевод с персидского Ю. П. Верховского, ред. И. П. Петрушевского, примеч. Ю. П. Верховского и Б. И. Панкратова. М.—Л., 1960; т. III. Перевод с персидского А. К. Арендса, ред. А. А. Ромаскевича, Е. Э. Бертельса и А. Ю. Якубовского. М.—Л., 1946.

63. Рерих Ю. Н. Тангутский титул Джагамбу Керентского.— Краткие сообщения Института народов Азии, 1961, № 44, с. 41—44.

64. Руднев А. Д. Краткий отчет о поездке в Калмыцкие степи Астраханской губернии команд. Русск. Комит. приват. доц. А. Д. Руднева.— Известия Русск. Комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историч., археолог., лингвист. и этнограф. отношениях. СПб., 1904, № 4, с. 34—35.

65. Русско-монгольские отношения 1607—1636. Сборник документов. Сост. Л. М. Гатауллина, М. И. Гольман, Г. И. Слесарчук. Отв. ред. И. Я. Златкин, Н. В. Устюгов. М., ИВЛ, 1959 (АН СССР, Ин-т востоковедения. Материалы по истории русско-монгольских отношений).

66. Страхов Н. Нынешнее состояние калмыцкого народа. СПб., 1810 (Имеет 27 пословиц в русск. яз.).

67. Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, т. I, СПб., 1884; т. 2. Извлечения из персидских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузенем и обработанные А. А. Ромаскевичем и С. Л. Волиным. Отв. ред.

П. П. Иванов. М.—Л., 1941 (АН СССР, Ин-т востоковедения).

68. Тимковский Е. Ф. Путешествие в Кигай через Монголию в 1820 и 1821 гг., ч. 1—3, СПб., 1824.

69. Цыбиков Г. Ц. Буддист паломник у святынь Тибета. По дневникам, веденным в 1899—1902 гг., Пг., 1918.

70. Чимитдоржиев Ш. Б. Неопубликованные письма монгольских (ойратских) ханов как источник по русско-монгольским отношениям XVII века.— Труды Томского гос. университета, 1961, т. 150, с. 95—101.

71. Якубовский А. Ю. Книга Б. Я. Владимирцова «Общественный строй монголов» (Л., 1934) и перспективы дальнейшего изучения Золотой Орды.— В кн.: Исторический сборник, № 5, М.—Л., 1936, с. 293—313.

II. ЛИТЕРАТУРА

На русском языке

72. Абай Гэсэр. Вступительная статья, подготовка текста, перевод и коммент. А. И. Уланова. Улан-Удэ, 1960.

73. Абай Гэсэр-Хубун. Эпопея. (Эхирит—булагатский вариант). Подготовка текста, перевод и примечание М. П. Хомонова. ч. I, Улан-Удэ, 1961.

74. Автобиография Тимура. Богатырские сказания о Чингис-хане и Аксак-Темире. Пер. с тюркск. и джигатайского яз. Вступит. статья и коммент. В. А. Панова. М.—Л., 1934.

75. Алтан тобчи. Монгольская летопись в подлинном тексте и переводе. Пер. Г. Гомбоева. СПб., 1858; Труды вост. отд. археол. общ-ва, 1858, ч. VI, с. 198—224.

76. Алтан-хайша — золотые ножницы. М., 1959.

77. Арджи-Бурджи. Монгольская повесть, переведенная Галсаном Гомбоевым. СПб., 1858; отд. отт. из журн. «Общезанимательный вестник», 1858, № 1.

78. Бадмаев А. В. Зая-пандита (списки калмыцкой рукописи «Биография Зая-пандиты»). Элиста, 1968.

79. Бадмаев Н. Сборник калмыцких сказок. Астрахань, 1899.

80. Базаров Ш. Л. Образцы монгольского народного творчества.— Записки Вост. отдел. Импер. Русск. археол. общ-ва, 1902, т. XIV.

81. Балданжапов П. Б. Altan tobči.

Монгольская летопись XVIII в. Факсимиле. Введение, перевод текста по ленингр. списку, перечень разночтений и комментарий. Улан-Удэ, 1970 (АН СССР, Сиб. отдел. Бурят. филиал, Бурят. институт обществ. наук).

82. Батур-Убаши Тюмен. Сказание о дэрбэн-ойратах.— В кн.: Позднеев А. М. Памятники исторической литературы астраханских калмыков. СПб., 1885, с. 49—90.

83. Беннингсен А. П. Легенды и сказки Центральной Азии. СПб., 1912.

84. Бобровников А. А. Рассказ о подвигах Богдо-хана Джангара. Записал Н. И. Михайлов. Пер. с калм. А. Бобровников.— Вестник Русск. географ. общ-ва, ч. XII, СПб., 1854, с. 2—30.

85. Бобровников А. А. Памятники монгольского квадратного письма, объясненные А. А. Бобровниковым с доп. В. В. Григорьева; СПб., 1870; отд. отт.: «Труды Восточн. отд. Русск. археолог. общ-ва», т. XVI.

86. Владимирцов Б. Я. Монгольский сборник рассказов из *Rapscalliga*. Пг., 1918; отд. отт. из «Сборника Музея антропологии и этнографии» при АН СССР, т. V, вып. 2, с. 401—552.

87. Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос. Перевод, вступительная статья и примечания Б. Я. Владимирцова. Пг.—М., 1923 (Всемирная литература).

88. Владимирцов Б. Я. Волшебный мертвец. Перевод, вступит. статья, примечания Б. Я. Владимирцова. Пг.—М., 1923.

89. Владимирцов Б. Я. Волшебный мертвец. Монголо-ойратские сказки. Пер. и предисл. акад. Б. Я. Владимирцова. Изд. 2-е. М., 1958 (АН СССР, Ин-т востоковедения).

90. Владимирцов Б. Я. Образцы монгольской народной словесности. (С.-З. Монголия). Предисловие, текст в транскрипции. Л., 1926 (Ленингр. ин-т живых восточн. яз. им. А. С. Енукидзе).

91. Выписки из монгольской истории, сочиненной Сыцын-Санан тайджием. О первоначальном введении Шигемониевой Веры в Тибете. Об изгнании монголов из Китая. Детский возраст Тэмуджина или Чингис-хана.— Азиатский вестник, июнь, с. 381—390; июль, с. 19—30; декабрь с. 356—464.

92. Гомбоджаб. Ганга-йин урусхал

(История золотого рода владыки Чингиса). Сочинение под назв. «Течение Ганга». Изд. текста, введение и указатель Л. С. Пучковского. М., 1960. (АН СССР, Институт востоковедения, Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия, X).

93. Гомбоев Г. Алтан тобчи. Монгольская летопись в подлинном тексте и переводе с приложением калмыцкого текста «Истории Убаши — хунтайджня и его войны с ойратами». Перевод Галсана Гомбоева.— Труды Восточного отделения императ. археолог. общ-ва, ч. VI, СПб., 1858.

94. Гомбоев Г. Шидди-кур. Собрание монгольских сказок. Перевод с монгольского на русск. яз. ламы Галсана Гомбоева. Предисл. акад. А. Шифнера.— Этнографический сборник, вып. IV, СПб., 1864, с. 1—102 (изд. РГО).

95. Джангар. Калмыцкий эпос «Джангар». Ред., вступит. статья и примеч. В. А. Закруткина. Ростов-на-Дону, 1940.

96. Жамцарано Ц. Ж., Руднев А. Д. Образцы монгольской народной литературы. Вып. I. Халхасское наречие (тексты в транскрипции). СПб., 1908, фак-т вост. яз., № 26 (литограф).

97. Жамцарано Ц. Ж. Образцы народной словесности монгольских племен, т. II, вып. I, эпические произведения эхрит-булгатов, Гэсэр-Богдо, эпоса, Л., 1930.

98. Зерцало мудрости, которое рассказав о происхождении царства Сукавади, ясно представит достоинства этого светлого царства. Пер. с монг. И. Подгорбунского.— Известия Вост.-Сиб. отдела импер. русск. географ. общ-ва, т. XXVI, № 1—5, Иркутск, 1895, с. 1—31.

99. Калмыцкая легенда о горе Богдо и о Баскунчакском озере. — Астр. спр. лист., 1883, № 228.

100. Калмыцкие народные сказки, собранные в калмыцких степях Астраханской губернии, I. СПб., 1892.

101. Калмыцкие пословицы и поговорки. Пер. В. Л. Котвича, Б. Д. Букшаева, И. М. Мацакова.— В сб.: Пословицы и поговорки народов Востока. М., 1961, с. 236—242.

102. Калмыцко - русский букварь (изд. Департ. гос. зем. имущ.). СПб., 1902. Найман Бадмаев. Имеет 35 за-

гадок, 81 пословиц (калм. текст и русск. перевод).

103. Калмыцкие сказки. Собрал Лерош. М., 1872.

104. Калмыцкие сказки, избранные. Собрал Лер. М., 1873.

105. Калмыцкие сказки.— Дон. пчела, 1876, № 70.

106. Калмыцкие сказки о калмыках.— Астр. ср. лист, 1901, № 8.

107. Кафаров (Палладий). Юань-чао-би-ши. Сокровенная история династии Юань. Перевод с китайского архимандрита Палладия.— Труды членов российской духовной миссии в Пекине, т. IV, СПб., 1866.

108. Ковалевский О. Содержание монгольской книги «Море притч» («Улигэрун далай») — «Ученые записки Импер. Казанского ун-та, Казань, 1834, кн. I, с. 134—162; кн. 2-я, с. 236—259.

109. Козин С. А. Гэсэриада. Сказание о милостивом Гэсэр Мэргэн-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света. Перевод, вступительная статья и комментарии С. А. Козина. М.—Л., 1935 (АН СССР, Труды ин-та антропологии, этнографии и археологии, т. VIII, фольклорная серия, № 3).

110. Козин С. А. Джангарнада. Героическая поэма калмыков. Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии. М.—Л., 1940 (АН СССР, Институт востоковедения).

111. Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongjol-un pijusa tobčiyan*. Юань-чао-би-ши. Монгольский обыденный сборник, т. I, введение в изучение памятника, перевод, текст, глоссарии. М.—Л., 1941 (АН СССР, Институт востоковедения).

112. Козин С. А. Ойратская историческая песня о поражении халхаского Шолой-Убаши-хунтайджи в 1587 г. войсками ойратского четырехцарствия.— Научный бюллетень ЛГУ, 1946, № 6.

113. Козин С. А. Ойратская историческая песнь о разгроме халхаского Шолой-Убаши-хунтайджи в 1587 г. — Советское востоковедение, 1947, т. IV, с. 91—104.

114. Кондаков Н. Я. Легенда о том, как царевич Махасадова сделался Буддой, поднеся себя в пищу голодной тигрице. (Вольный перевод и монгольский текст).— Труды Троиц-

косавско-Кяхтинского отдела РГО. СПб., 1909, т. IX, вып. 2, с. 35—47.

115. Котвич В. Л. Калмыцкие загадки и пословицы. СПб., 1905 (издание фак-та вост. языков СПб. ун-та, № 16).

116. Котвич В. Л. Калмыцкие загадки и пословицы. 2-е изд. Элиста, 1972.

117. Кравченко И. Калмыцкие пословицы и поговорки.— Литературное Поволжье, № 2, Сталинград, 1935, с. 173—180.

118. Краткая история монголов по монгольской летописи «Хухе дебтер» («Синяя книга»). *Tngri yajar-un angx-a toytujsanece xayad-un ejelegsen xayučin Köke debter kemëkü sas-tir orusibai*. СПб., 1912.

119. Лубсан Данзан. Алтан тобчи. («Золотое сказание»). Перевод с монгольского, введение, комментарий и приложения Н. П. Шастиной. М., 1973 (Памятники письменности Востока, X).

120. [Лыткин Г. С.]. Сказание о дербен-ойратах, сочинение нойона Батур-Убаши Тюменя. Пер. с калм. Г. С. Лыткин.— Астраханские губернские ведомости, 1859, № 43—50; 1860, № 11—13.

121. Мазуркевич Н. Письменные памятники Тохтамыш-хана.— Журн. Мин. Народн. Просвещ., 1840, ч. 27, № 8, с. 143—148.

122. Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки. Перевод, сост. и примеч. М. Ватагина. М., «Наука», 1964 (Сказки и мифы народов Востока).

123. Нармаев Б. М. Сказание о Гэсэре (одиннадцатая глава эпоса). Перевод со старописьменного монгольского языка.— В сб.: Исследования по монгольской филологии. М., 1978, с. 126—150.

124. Народные песни монголов. СПб., 1880.

125. Ольденбург С. Ф. Буддийские легенды, ч. I. *Bhadrakalpanadana Jata-kamala*. СПб., 1894.

126. Песни калмыков.— Восток, 1867, № 52.

127. Повесть о двух скакунах Чингис-хана. Пер. Б. Соднома и Л. С. Пучковского. Подготовил к изд. Ц. Дамдинсурэн. Ред. Б. Содном. Улан-Батор, 1956 (Комит. наук МНР).

128. Позднеев А. М. Образцы на-

родной литературы монгольских племен. Вып. I. Народные песни монголов, с приложением примечаний о характере народной песенной поэзии монгольских племен, стихотворениях, литературных приемах стихосложения у монголов. Собраны и изд. А. Позднеевым, СПб., 1880; Рец.: Н. Веселовский.— Древняя и новая Россия, 1881, № 2, с. 392—395.

129. Позднеев А. М. Монгольская летопись «Эрдэнийн эрхэ». Подлинный текст с переводом и пояснениями, включающими в себя материалы для истории Халхи с 1636 по 1736 г. СПб., 1883; Рец.: Н. И. Веселовский.— Журн. Мин-ва Нар. Просвещения, 1884, № 6, с. 237—262; № 12, с. 269—304 (ответ А. Позднеева);— Восточное обозрение, 1883, № 44.

130. Позднеев А. М. Памятники исторической литературы астраханских калмыков. СПб., 1885 (литография).

131. Позднеев А. М. Калмыцкая хрестоматия для чтения в старших классах калмыцких народных школ. СПб., 1892 — I изд.; СПб., 1907 — II изд.; СПб., 1915 — III изд.

132. Позднеев А. М. Сказание о хождении в Тибетскую страну молодербетовского Бааза-багши, калмыцкий текст с переводом и примеч. сост. А. М. Позднеев. СПб., 1897.

133. Потанин Г. И. Бэктерь-Джанджинь. Монгольская сказка. Г. Потанин.— Детское чтение, 1885, т. 47, № 7, с. 85—89.

134. Пятнадцатилетний Айдурай Мерген и его сестра Агу Гохон Духэй. Пер. Ц. Жамцарано. Улаанбаатар, 1959. (Studia folclorica, t. 1, f. 2, Эхрит-булгатские эпосы).

135. Руднев А. Д. Заметки по монгольской литературе. Три сборника рассказов о Бикармириде.— Записки вост. отд. русск. археолог. общ-ва, т. XV, вып. I. СПб., 1902, с. 26—34.

136. Руднев А. Д. Заметки по монгольской литературе. Историческая летопись «Болор толи». — Записки вост. отд. русск. археолог. общ-ва, т. XV, вып. II. СПб., 1904.

137. Фарфоровский С. В. Две легенды о любимых калмыцких богатырях. (О калмыцком богатыре Овше, о богатыре Мазане). — Записки Ростовского-на-Дону общ-ва истории древностей и природы, т. I, Ростов-на-Дону, 1912, с. 58—60.

138. Санжеев Г. Д. Образцы монгольской литературы. Вып. I, народная литература. М., 1945 (Моск. ин-т востоковедения).

139. Шара туджи. Монгольская летопись XVII в. Сводный текст, перевод, введение и примечание Н. П. Шастиной. М.—Л., 1957 (АН СССР, Институт востоковедения).

140. Юань-чао-би-ши. (Секретная история монголов). 15 цзюаней в 4-х т. Изд. текста и предисл. Б. И. Панкратова. М., 1962.

На калмыцком языке

141. Баатр Увш (Тюмень) Түмн. Дөрвд өөрдин түүк. (Предисловие А. В. Бадмаева) — Вестник НИИЯЛИ, вып. 12, сер. филолог., Элиста, 1975, с. 32—49.

142. Басиһа Б. Хальмг үлгүрмүд болн тээлвртэ туульс. Шуглулж өнглсн. Басиһа Баатр. Элст, 1960.

143. Басиһа М. Джаһр. Шин бөлгүд. Элст, 1940.

144. Богдо нойон Джангархан.— В кн.: Образцы монгольской народной литературы. Вып. I, халхасское наречие. Ред. Ц. Жамцарано и А. Руднев. СПб., 1908, с. СХХIII—CIV.

145. Богдо ноён Жанрай хан.— В сб.: Типологические и художественные особенности Джангара. Элиста, 1978, с. 99—119.

146. Боован Бадма. Чикнэ хужр гндг нертэ дун оршва. Пинтр хотл балһсн, 1916.

147. Букварь для калмыцких улусных школ. (Изд. Прав. мисс. общ.). Казань, 1892. (Имеет 15 загадок и 25 пословиц в русск. транскр. без перевода).

148. Нави Шарв. Дөрви өөрдин түүк оршва. (Зап. К. Голстунский). хуучи келэс өдгэ цагин хальмг келид буулһж А. В. Бадмаев.— Вестник Калмыцкого НИИЯЛИ, вып. 12, серия филолог., Элиста, 1975, с. 15—49.

149. Голстунский К. Убаши-Хунтайджийн туужн, народная калмыцкая поэма Джангара и Сиддиту кюрийн тули, изданная на калмыцком языке К. Голстунским. СПб., 1864 (литография); отд. отт.: Труды восточного археологического общества, ч. 6.

150. Жаһр... Жаһр Догши Шара Гюргю-гин бөлг. Хальмг бичгэсэ оре бичигтэ буулһж Нармин Лижэ бичва. Астрахань, «Красный калмык», 1928.

151. Жаңһр. (Жаңһр). Dogsın Sar Gyrgyhin bölg boln Dogsın Xar Kın-asın bölg. Elst, 1936.

152. Жаңһр. Арг улан Хонһрин туск дуд. Элст., 1940.

153. Жаңһр. Хальмг героическ эпос. Шүлгэж буулһлһн Басһа Баатрин. Вступительная статья С. А. Козина. М.-Л., 1940 (АН СССР, Институт востоковедения).

154. Джангыр. Хальмг героическ эпос. Пасвраһь Басһа Б. Нур үгһь О. И. Городовиковин. М., 1960 (АН СССР, Институт востоковедения, Калмыцкий НИИЯЛИ).

155. Жаңһр. Жаңһрч Басһа Мукөвүнэ келси бөлгүд. Элст, 1967.

156. Жаңһр. Хошун Улан. Баатр Жилһн. Аля Шонхр һурвһа бөлг. Хальмг героическ эпос Жаңһр. Элст, 1973 (обр. Б. Басангова).

157. Жаңһр. Хальмг баатрлг дуулвр. (25 бөлгин текст). боти 1—2. М., 1978 (КНИИЯЛИ).

158. Оконов Б. Б. Хальмг үлгүрмүд. Элст, 1974.

159. Таки зула хаани үлдүл, Тангсаг Бумба хаани ачи, Үзүнг Алдар хаани көбүүн үйени өнчин Жаңһарин-ийн арбан бөлөг. СПб., 1910, (Taki zulan xani üldül Tangsag bumba xani açi Özün aldar xani köbün üeyün öncin Jaңgariyin arban bölög) — литография.

160. Позднеев А. Халимаг хаддудин тууджи. Батур Убуши Тюмен. Изд. Позднеев А. М. СПб., 1885 (литография).

161. Позднеев А. М. Калмыцкие народные сказки, собранные в калмыцких степях Астраханской губернии и в подлинном калмыцком тексте изданные А. М. Позднеевым ординар. проф. СПб. ун-та. СПб., 1892; отд. отт. из «Записок восточного отд. импер. русск. археолог. общ-ва», т. III, СПб., 1889, текст с. 397—347, перевод с. 348—364; т. IV, СПб., 1889, текст с. 321—325, перевод с. 356—373; т. VI, СПб., 1891, с. 1—68; т. VII, СПб., с. 1—38; т. IX, СПб., 1895, с. 1—58 текст и перевод, т. X, СПб., 1896, с. 139—185.

162. Позднеев А. М. Калмыцкая хрестоматия для чтения в старших классах калмыцких народных школ, сост. А. Позднеевым. 1-е изд. СПб., 1892;

2-е изд. СПб., 1907; 3-е изд. СПб., 1915.

163. [Позднеев А. М.] Баһа — Дөрбөд нутуһай Бааза багшин төбөдһин орон-ду йабгасан түүкэ. Калм. текст. перев. и примеч. А. М. Позднеева. СПб., 1897.

164. Позднеев А. Джангар. Героическая поэма калмыков, с приложением вновь открытой и впервые издаваемой третьей главы, в оригинальном калмыцком тексте. Ред. А. Позднеев. СПб., 1911 (старокалм. шрифт.)

165. Седклин күр. Ясад, барт белдһнь Букшан Б. Элст, 1960 (Хальмг кел, литератур боли тууж номар шинжлгч институт).

166. Хальмг поэзин антолог. Сост. С. К. Каляев, И. М. Мацаков, Л. С. Сангаев. Элст, 1962 (Хальмг кел, литератур боли тууж номар шинжлгч институт).

167. Хальмг үлгүрмүд боли тәәлвр-тә тульс. Диглж барт белдһнь Букшан Бадм боли Маңга Иван. Элст, 1960 (Хальмг кел, литератур боли тууж номар шинжлгч институт).

168. Хальмг туульс. 1-гч хув. Элст, 1961 (Хальмг кел, литератур боли тууж номар шинжлгч институт. Литературин боли фольклорин сектор).

169. Хальмг туульс. 2-гч боть. Келмрч Манжин Санжас бичси авен туульс. Элст, 1968 (Хальмг кел, литератур боли тууж номар шинжлгч институт).

170. Хальмг туульс. 3-гч боть. Элст, 1972 (Хальмг кел, литератур боли тууж номар шинжлгч институт).

171. Хальмг туульс. 4-гч боть. Элст, 1974 (Хальмг кел, литератур боли тууж номар шинжлгч институт).

172. Хальмг фольклор. (Бүрдэж кесһь, нур үгин боли темдгүдин бичһнь Леджһнэ Ц. Элст, 1941.

173. Хальмг хаадын тууж (хуучи келәс өдгә цагин хальмг келд буулһж А. В. Бадмаев). — Вестник КНИИЯЛИ, вып. 12, серия филолог., Элста, 1975, с. 50—66.

174. Эрдэнийн сан Субашида кэмээ-күйн ыаштар оршивой. — Рукопись библиотеки вост. фак-та ЛГУ.

175. (Ээлян Овла). Джангар. Изд. С. А. Козин. СПб., 1910 (Рукопись ЛО ИВ АН СССР, III, 333, нова 2).

176. Алтан товч. Хэвлэлд бэлтгэсэн Ц. Шагдар. Улаанбаатар, 1957.
177. Арбан-джуг — ун Гэсэр хаган — у тууджи орушиба. Т. 1—2, Хухэхото, 1956.
178. Ардын аман зохиолын эмхэтгэл. Улаанбаатар, 1956.
179. Вишну Шармаа. Таван сургамж (Панчатантра), орчуулсан Ж. Гэндэндарам. Улаанбаатар, 1972.
180. Галдан. Эрдэнийн эрх хэмээх туух болой. Ред. проф. Ш. Нацагдорж. Улаанбаатар, 1960 (*Monumenta historica...*, t. III, f. I).
181. Гэсэр. *Saγ-a-yin. Geser*. Улаанбаатар, 1960 (*Corpus scriptorum Mongolorum...*, t. IX, f. 2).
182. Гэсэр. *Zamcorano's version of Kesar saga*. Улаанбаатар, 1960 (*Corpus scriptorum Mongolorum...*, t. IX, f. 3в).
183. Гэсэр. *Nomči gatur's version of Kesar saga*. Улаанбаатар, 1960, (*Corpus scriptorum Mongolorum...*, t. IX, f. 4).
184. Жагарвадий Раажгобалажиря. Раамын улгэрийн цоморлиг. Орчуулагч Д. Нямсүрэн. Улаанбаатар, 1969.
185. Жангар (Монгол үсгээр). Мүгдэн хот, Анхдугаар хэвлэл, 1958.
186. Жангр. Халимаг хэлнээс монгол хэлэндбуулгасан Т. Дүгэсүрэн. Ред. Ц. Дамдинсүрэн. Улаанбаатар, 1963 (БНМАУ шинжлэх ухааны академийн хэл, зохиолын хүрээлэн).
187. Жангарын туульс. БНМАУ — аас сурвалжлан бичсэн жангарын туульс. Удиртгал, хэвлэлд бэлтгэсэлт үйлдэж, хэвлэлд бэлтгэсэн У. Загдсүрэн. Ред. П. Хорлоо. Улаанбаатар, 1968 (*Studia folclorica instituti linguae et litterarum academiae scintiarum reilpublicae populi mongoli*, t. VI, f. 15).
188. Жангарын туулийн магтаал. Дахтульн ач, Дуутын хөвгүүн Алиа Монхлой Жангарын түмэн найман манган улаан зээрд агт хөөсөн бөлөг. — Монголын уран зохиолын дээж зуун билэг. Улаанбаатар, 1959.
189. Монгол ардын баатарлаг туульс. Улаанбаатар, 1960.
190. Монгол ардын улгэр. Улаанбаатар, 1957.
191. Монголын ардын уйр үг. Улаанбаатар, 1959.

192. Монголын нууц товчоо. Хоёрдахь удаагийн хэвлэл. Хуучин монгол хэлнээс одоогийн монгол хэлээр Цэндийн Дамдинсүрэн орчуулав. Улаанбаатар, 1947.

193. Монголын нууц товчоо. Хоёрдахь удаагийн хэвлэл. Хуучин монгол хэлнээс одоогийн монгол хэлээр Ц. Дамдинсүрэн орчуулав. Улаанбаатар, 1957 (Монгол ард улсын шинжлэх ухааны хүрээлэн).

194. Монгол хэлний товч тайлбар толь зохиосон Я. Цэвэл, ред. Х. Лувсанбалдан. Улаанбаатар, 1966 (Бүгд найрамдах Монгол ард Улсын Шинжлэх Ухааны Академи Хэл зохиолын хүрээлэн).

195. Мэргэн гэгэн. Алтан товч. Улаанбаатар, 1970.

196. *Oirat version of Damamūkona-masutra*. Red. acad. prof. Dr. Rincen. Ulanbator, 1970 (*Corpus scriptorum mongolorum...*, t. XVI, f. 2).

197. Рашпунцаг. Болор эрх. Тэргүүн ноёны ордны... дармаллан гаргах газраас (1942).

198. Саган Сэцэн. Эрдэнийн товч. Ц. Насанбалжир хэвлэлд бэлтгэв. Улаанбаатар, 1958.

199. *Sagang Secen. Erdeni — yin tobci*. Улаанбаатар, 1961 (*Monumenta historica...*, t. I, f. 1).

200. *Snvārṇarabdhāsa* (Сутра золотого блеска). Текст уйгурской редакции изд. В. В. Радлов и Е. С. Малов. Пг., 1915—1917.

201. Тод үсгийн дурсгалууд. Ред. проф. А. Лувсандэндэв. Ботийн ред. Х. Лувсанбалдан. Улаанбаатар, 1976 (*Corpus scriptorum Mongolorum...*, t. XIX, f. 14). — Ред. Раднаев В. — Азия и Африка сегодня, 1978, № 4, с. 63—64.

202. Тубэд монгол Сидитү хэгүр — үн улигэр. Нигэдүгэр дэвтэр. Улаанбаатар, 1963 (ШУАХ).

203. Хох дэвтэр. Улаанбаатар, 1967.

204. Хунгур Бянь Юань бянь се. Пекин, 1958 (Эпическая поэма о Хонгоре).

205. Эрдэнийн сан Субашид. Цахар гэвш Лувсанчултэлийн орчуулга ба тайлбар. Хэвлэлд бэлтгэсэн Ц. Дамдинсүрэн, Ж. Дүгэржав. Улаанбаатар, 1958.

206. Эрийн сайн хан Харангуй. Хэвлэлд бэлтгэсэн У. Загдсүрэн. Улаанбаатар, 1970.

III. ИССЛЕДОВАНИЯ

На русском языке

207. Алексеева П. Э. Библиография по джангароведению.— В сб.: «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. М., 1980, с. 443—470.

208. Бадмаев А. В. Две версии одного памятника ойратско-калмыцкой литературы.— Вестник института, вып. 2, ч. 2-я, Элиста, 1967, с. 105—112.

209. Бадмаев А. В. Г. Л. Лыткин—как калмыковед. К истории калмыцкой письменности.— Ученые записки НИИЯЛИ, вып. 5, сер. филологич., Элиста, 1967, с. 115—124.

210. Бадмаев А. В. Научная конференция «Великий джангарчи Ээляч Овла и вопросы джангароведения».— Народы Азии и Африки, 1968, № 3, с. 215—216.

211. Бадмаев А. В. Зая-пандита (Списки калмыцкой рукописи «Биография Зая-пандиты»). Элиста, 1968 (Калм. НИИЯЛИ, серия «Ист.-лит. памятники калмыцкого народа»).

212. Бадмаев А. В. Калмыцкая книга «Улгүрин дала» и «Субашида».— В сб.: 320 лет старокалмыцкой письменности. Материалы научной сессии. Элиста, 1970, с. 211—223.

213. Бадмаев А. В. Монгольские публикации памятников «Тодо үзүг».— Филологические вести, вып. 2, Элиста, 1970, с. 89—96.

214. Бадмаев А. В. К вопросу об отношении к литературному наследию.— Вестник Калмыцкого НИИЯЛИ, вып. 6, сер. истории, Элиста, 1972, с. 61—74.

215. Бадмаев А. В. Исследование по истории литературы монгольских народов.— Ученые записки КНИИЯЛИ, вып. XI, Элиста, 1973, с. 192—199.

216. Бадмаев А. В. О жанре хождений (описание путешествий калмыцкой литературы).— Ученые записки НИИЯЛИ, вып. XI, сер. филологич., Элиста, 1973, с. 33—53.

217. Бадмаев А. В. О некоторых проблемах изучения калмыцкой литературы дореволюционного периода.— В кн.: Проблемы алтанистики и монголоведения. Материалы Всесоюзной научной конференции. Элиста, 17—19 мая 1972 г., вып. I, Элиста, 1974, с. 132—137.

218. Бадмаев А. В. Калмыцкая до-

революционная литература. Элиста, 1975.

219. Бадмаев А. В. Новая публикация памятников «ясного письма».— *Studia Mongolica*, t. VI(14), f 1—18, Ulan-Bator, 1979, 127—131—р тал

220. Базаров Ф. З., Ч. Бауден. Монгольская летопись «Алтан тобчи». Критические заметки.— Труды Бурят. инст-та обществ. наук, вып. 28, Улан-Удэ, 1977, с. 94—96.

221. Базарова Г. Э. К вопросу об авторстве «Гайной истории монголов» в исследованиях зарубежных монголоведов. (К вопросу об авторстве истор.-лит. памятн. XIII в.) — Труды Бурят. ин-та обществен. наук, вып. 28, Улан-Удэ, 1977, с. 81—86.

222. Балданжапов П. Б. Монгольская летопись «Эрдэнийн Эрихэ» и ее значение в монгольской историографии.— Монгольский сборник, М., 1959, с. 163—170.

223. Балданжапов П. Б. *Jirüken-ü tolta-yin tayilburi*. Монгольское грамматическое сочинение XVIII в. Улан-Удэ, 1962.

224. Банзаров Д. Собрание сочинений. Ответственный редактор д-р филологических наук Г. Д. Санжеев. Подготовка к печати и примечания Г. Н. Румянцева. М., 1955 (АН СССР, Институт востоковедения, Бурятский научно-исследовательский институт культуры).

225. Бартольд В. В. К вопросу об уйгурской литературе и ее влиянии на монголов.— Живая старина, XVIII (кн. 70—71), 1909, вып. II—III, с. 42—47.

226. Бартольд В. В. Сочинения в 9-ти т. Ред. коллегия Б. Г. Гафуров и др.— т. 5. Работы по истории филологии тюркских и монгольских народов. (Предисловие С. Кляторного). М., 1968.

227. Басаггов Б. Калмыцкий народ и его великий эпос.— Молодая гвардия, 1940, кн. 5—6.

228. Биография Зая-пандиты ойратского. Ред. акад. Ринчен. (Тодо үзгн 320-жилин өөнд зарбилан). Улаанбаатар, 1967 (АН МНР, Институт языка и литературы. Труды... т. 5, вып. 2—3).

229. Биткеев Н. Ц. Об эстетике героического в «Джангаре».— Труды молодых ученых Калмыкии, вып. 3, серия истории и филологич., Элиста, 1973, с. 188—196.

230. Биткеев Н. Ц. Гипербола в «Джангаре» Ээлян Овла и его последователей.— Филологические вести Калмыцкого НИИЯЛИ, № 5, Элиста, 1973, с. 47—60.

231. Биткеев Н. Ц. «Джангар» в записях от Ээлян Овла и Телтя Лиджиева. (Эпический певец и традиция). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 1974.

232. Биткеев Н. Ц. Сравнения и метафоры в «Джангаре» Ээлян Овла и его последователей.— Вестник Калмыцкого НИИЯЛИ, вып. 14, серия джангароведения, Элиста, 1976, с. 132—140.

233. Биткеев Н. Ц. Типические места в стиле калмыцких и монгольских версий «Джангара» — В кн.: Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Материалы Всесоюзной научной конференции фольклористов. Якутск, 1973, с. 52—54.

234. Биткеев Н. Ц. Всесоюзная научная конференция «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов.— Советская этнография, 1979, № 2, с. 160—163.

235. Бобровников А. А. Грамматика монгольско-калмыцкого языка. Соч. А. А. Бобровникова бакалавра Казанской духовной академии. Казань, 1849.

236. Бобровников А. А. Опись книгам и рукописям, хранящимся в архиве Импер. Казанского университета на арабском, персидском, турецком, татарском, киргизском, джагатайском и монгольском языках. Сост. А. А. Бобровников, под рук. Н. Ф. Катанова. Казань, 1898.

237. Бобровников А. А. Памятники монгольского квадратного письма, объясненные А. А. Бобровниковым. С доп. В. В. Григорьева. СПб., 1870; то же: «Труды Восточн. отд. Русск. археолог. общ-ва», т. XVI.

238. Болсохоева Н. Д. Сакья-пандита и его «Субхашита». Автореф. канд. дисс., М., 1977.

239. Борджанова Т. Г. Две записи монголо-ойратского эпоса «Бум-Эрдени». — Тезисы конференции аспирантов и молодых научных сотрудников, г. III, М., 1978, с. 14—15.

240. Борджанова Т. Г. О жанровой специфике монголо-ойратского героического эпоса.— В сб.: Типологические и художественные особенности

«Джангара». Элиста, 1978, с. 15—24.

241. Борджанова Т. Г. О поэтике ойратского героического эпоса.— Вестник Калмыцкого НИИЯЛИ, вып. 14, Элиста, 1976, с. 141—162.

242. Борджанова Т. Г. Проблемы поэтики монголо-ойратского героического эпоса. Автореф. канд. дисс. М., 1979.

243. Бурдуков А. В. Предание о происхождении дербетских князей кости Цорос. Под ред. В. Л. Котвича.— Труды Троицкосавско-Кяхт. отд. Приамурского отд. имп. русск. географ. общ-ва, т. XIV, вып. 1—2, СПб., 1912, с. 54—59.

244. Бурдуков А. В. Ойрат-калмыцкие сказители.— Монголын ардын баатарлаг туульсин учир. Улаанбаатар, 1966, с. 80—101.

245. Бурдукова Т. А. Столетие знаменитого ойратского былишника Парчена Тульчи.— Теегин герл, 1966, № 1, с. 93—100.

246. Брегель Ю. Э. Восточные рукописи в Казани.— Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. М., 1972, с. 255—373.

247. Великий певец «Джангара» Ээлян Овла и джангароведение. (Материалы научной конференции, посвященной 110-летию со дня рождения Ээлян Овла. Элиста, ноябрь 1967 г.). Элиста, 1969.

248. Веселовский Н. К библиографии калмыцких сказок.— Записки Вост. отделения Русск. археолог. общ-ва, т. V, вып. 1. СПб., 1890, с. 112—113.

249. Владимирцов Б. Я. Новый труд по монгольской народной литературе [о кн.: Ц. Ж. Жамцарано и А. Д. Руднева «Образцы монгольской народной литературы», вып. 1 (1908)].— Живая старина, 1909, вып. IV, с. 89—94.

250. Владимирцов Б. Я. Легенда о происхождении дербетских князей.— Живая старина, СПб., 1909, вып. II—III, кн. 70—71, с. 35—38.

251. Владимирцов Б. Я. Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской АН от профессора А. Д. Руднева.— Известия Российской АН, 1918, с. 1549—1568, Азиатский музей Российской АН, 1918—1918.

252. Владимирцов Б. Я. Монгольский сборник рассказов из Рамсатанта. Пг., 1918; отд. отт. из «Сборника

музея антропологии и этнографии». т. V, вып. 2, с. 401—552.

253. Владимирцов Б. Я. Монгольская литература.— В сб.: Литература Востока, вып. 2, Пг., 1920, с. 90—115.

254. Владимирцов Б. Я. Чингис-хан. Берлин — Пб. — М., 1922.

255. Владимирцов Б. Я. Рассказ о волшебстве.— Восток, 1923, кн. 2 (Петербург), с. 55—57 (перевод с монг.).

256. Владимирцов Б. Я. Монгольский Данджур.— Доклады АН СССР, 1926, серия В, с. 31—34.

257. Владимирцов Б. Я. Предисловие.— В кн.: Монголо-ойратский героический эпос. Пг. — М., 1923, с. 7—53.

258. Владимирцов Б. Я. Надписи на скалах халхаского Цокту-тайджи. Статья первая.— Известия АН СССР, 1926, № 13—14, серия VI, т. XX, § 13—14, с. 1253—1280.

259. Владимирцов Б. Я. Монгольские сказания об Амурсане.— Восточные записки, т. I, Л., 1927, с. 271—282.

260. Владимирцов Б. Я. Предисловие.— В кн.: Лауфер Б. Очерк монгольской литературы. Под ред. Б. Я. Владимирцова. М., 1927, с. I—XXII.

261. Владимирцов Б. Я. Заметки к древнетюркским и старомонгольским текстам.— Доклады АН, серия В, 1929, с. 289—296.

262. Владимирцов Б. Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика. Л., 1929. (Изд. ЛВИ им. А. Е. Енукидзе, № 33).

263. Владимирцов Б. Я. Поправка к чтению монгольской надписи из Ердени-дзу.— Доклады АН, серия В, 1930, с. 186—188.

264. Владимирцов Б. Я. Монгольские литературные языки (к латинизации монгольской и калмыцкой письменности).— Записки Ин-та востоковедения АН, вып. I, 1931, с. 1—17.

265. Владимирцов Б. Я. Ойратско-калмыцкий героический эпос. Элиста, 1967 (Калмыцкий НИИЯЛИ).

266. Вопросы происхождения и поэтики «Джангара». Элиста, 1976 (Вестник Калмыцкого НИИЯЛИ, № 14).

267. Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962.

268. Гаадамба М. «Сокровенное сказание монголов» как памятник художественной литературы (XIII в.). М., 1961 (канд. дисс.).

269. Гаадамба М. «Сокровенное сказание монголов» как литературный памятник. (К вопросу оценки художественных достоинств памятника).— Хэл зохиол судлал, т. VII, вып. 1—13, Улаанбаатар, 1970, 115—141 — р. тал.

270. Голстунский К. Ф. Критические замечания на издание проф. Юльга «Die Märchen des Siddhi-Küng» К. Голстунского, проф. СПб. университета. (Чит. 11 окт. 1866 г. в заседании историко-филологического отделения Акад. наук). СПб., 1867. Приложение к II т. «Записок Имп. Академии наук», № 4.

271. Горохова Г. С. Историческая хроника XVII века «Altan tobci — пова» — Вестник Ленинградского ун-та, 1960, № 14, серия истории, языка и лит-ры, вып. 3, с. 141—143. Рез. на англ. яз.

272. Горохова Г. С. Монгольская летопись «Алтан тобчи» Лубсан Данзана как источник для изучения древней истории монголов. Автореф. канд. дисс. Л., 1968 (ЛГУ, Вост. фак-т).

273. Григорьев В. В. Монгольская надпись времен Мөнгкэ-хана, найденная в Восточной Сибири. Чтение и перевод архим. Аваакума, б. нач. Рос. духовной миссии в Пекине. Изд. с присовокуплением исследования о письменах у монголов В. В. Григорьевым, б. проф. вост. яз. в Ришельевском лицее в Одессе. СПб., 1846; журн. Мин-ва вн. дел, 1846, т. 16.

274. Григорьев В. В. Ответ г. академику Шмидту на замечания его о монгольской надписи времен Мөнгкэ-хана, найденной в Восточной Сибири.— Отечественные записки, 1846, т. 49, отд. 8, с. 114—120.

275. Гурнев Т. А. К проблеме генезиса осетинского нартовского эпоса. (О монгольских влияниях). Орджоникидзе, 1971.

276. Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М., 1957 (АН СССР, Ин-т востоковедения). Рец.: Михайлов Г. И.— Проблемы востоковедения, 1959, № 3, с. 191—192.

277. Дамдинсурэн Ц. О тибетских и монгольских рукописях «Рассказов Веталы». — Доклады монгольской делегации на XXVI конгрессе Востоковедов, Улан-Батор, 1963.

278. Дамдинсурэн Ц. Краткий обзор монгольских и тибетских сборников рассказов из Панчатантры.— Хэл

зохиол, 1975, 14-дөвтэр, 169—176-р тал.

279. Дамдинсурэн Ц. «Рамаяна» в Монголии. Издание текстов, перевод, исследование Ц. Дамдинсурэна. М., 1979 (АН СССР, Ин-т востоковедения, АН МНР, Ин-т языка и литературы).

280. «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов (Материалы Всесоюзной научной конференции, Элиста, 17—19 мая 1978 г.) М., «Наука», 1980 (АН СССР, научный совет по фольклору, Институт мировой литературы им. А. М. Горького, Калмыцкий НИИ ИФЭ).

281. Джангариада. (Сборник статей и материалов празднования 500-летия «Джангара». Элиста, 1940), Элиста, 1940.

282. Джимгиров М. Э. О калмыцких народных сказках. Элиста, 1970.

283. Жамцарано Ц. Материалы к изучению устной литературы монгольских племен. СПб., 1907; отд. отт. из «Записок вост. отд. русск. археолог. общ-ва», т. XVII.

284. Жамцарано Ц. Ж., Руднев А. Д. Образцы монгольской народной литературы. Изд. фак-та вост. языков, вып. 1, № 26, СПб., 1908 (литография).

285. Жамцарано Ц. Ж. Поездка в Южную Монголию в 1909—1910 гг.— Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии, серия II, № 2, СПб., 1913.

286. Жамцарано Ц. Ж. Монгольские летописи XVII в. М.—Л., 1936 (Труды Института востоковедения АН СССР, XVI). Эта работа переведена на английский язык. (Zamcagano C. Z. The Mongol Chronicle of the seventeenth Century. Translated by Rudolf Loewenthal. Wiesbaden, 1955).

287. Жамцарано Ц. Культ Чингиса в Ордосе. Из путешествий в Южную Монголию в 1910 г.— CAJ, vol. VI, 1961, № 3, с. 194—234.

288. Загдсурэн У. Регионы распространения произведений «Джангара».— В кн.: Типологические и художественные особенности «Джангара». Элиста, 1978, с. 68—73.

289. Закруткин В. К истории изучения «Джангара».— В кн.: Джангар. Ростов-на-Дону, 1940, с. 6—88.

290. Из истории дореволюционной Калмыкии. Волгоград, 1967.

291. Ёориш И. А. М. Позднеев — калмыковед.— Записки Калмыцкого НИИЯЛИ, вып. I, Элиста, 1960, с. 207—217.

292. Ёориш И. И. Материалы о монголах, калмыках и бурятах в архивах Ленинграда. История, право, экономика. М., 1966.

293. Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.

294. Калмыцкий народно-исторический рассказ.— Древняя и Новая Россия, 1877, № 3, т. 2.

295. Каляев С. К. Кемялги.— Записки Калмыцкого НИИЯЛИ, вып. I, Элиста, 1960, с. 191—206.

296. Кара Д. О неизданных монгольских текстах Г. Балинта.— Народы Азии и Африки, 1962, № 1, с. 161—164.

297. Кара Д. О некоторых жанрах монгольской народной литературы.— В кн.: Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Тезисы докладов IV годичной научной сессии ЛОИВАН СССР, май, 1968, Л., 1968, с. 81—83.

298. Кара Д. Книги монгольских кочевников. (7 веков монгольской письменности) М., 1972. (Культура народов Востока. АН СССР, отдел истории, Ин-т востоковедения).

299. Кара Д. История монгольской письменности. Автореф. канд. дисс. Л., 1975.

300. Касьяненко З. К. Монгольский рукописный Ганджур.— Ученые записки ЛГУ, 1977, № 389. Серия востоковедческих наук, вып. 19; Востоковедение № 3, с. 156—162.

301. Каталог восточных рукописей и ксилографов Имп. Публ. биб-ки в СПб. Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la bibliothèque Imp. Publique de St. Petersburg. St. Petersburg, 1852.

302. Каталог книг, рукописей и карт: на китайском, манджурском, монгольском, тибетском и санскритском языках, находящихся в биб-ке Азиатского Департамента.— Современник, 1843, т. 31, с. 102—106; 1844, т. 35, с. 203—204.

303. Каталог санскритским, монгольским, тибетским, манджурским и китайским книгам и рукописям в библиотеке Имп. Казанск. ун-та. Сост.

О. Ковалевский.— Ученые записки Казанского ун-та, 1834, кн. 2, с. 263—292.

304. Кафаров П. Путевые записки китайца Чжан Дэ Хой во время путешествия его в Монголию в первой половине XIII столетия. Перевод и примечания Палладия Кафарова.— Записки Сиб. отдела ИРГО, кн. IX—X, 1867, с. 582—491.

305. Палладий (Кафаров). Комментарий архимандрита Палладия на путешествие Марко Поло по северному краю. С предисл. Н. И. Веселовского.— Известия Русск. географ. общества, т. XXX, VIII, 1902, вып. 1, с. 1—46.

306. Кирпотни В. Я. Эпопея калмыцкого народа.— В сб.: О Джангаре. Элиста, 1963 с. 37—41.

307. Кичиков А. Ш. О происхождении имени Джангар.— Записки Калмыцкого НИИЯЛИ, вып. II, Элиста, 1962.

308. Кичиков А. Ш. Песни и версии «Джангара».— Ученые записки Калмыцкого НИИЯЛИ, вып. 5, серия филологическая, Элиста, 1967, с. 55—72.

309. Кичиков А. Ш. Песни о богатыре Санале из «Джангара» в различных эстетических оценках.— В сб.: Эстетические особенности фольклора. Улан-Удэ, 1969, с. 198—203.

310. Кичиков А. Ш. Сюжет исцеления богатыря в эпосе народов Саяно-Алтайского нагорья.— В кн.: Фольклористика Российской Федерации. Материалы конференции, ноябрь, 1972. Л., 1975, с. 116—120.

311. Кичиков А. Ш. Джангароведение: итоги изучения.— Проблемы алтаистики и монголоведения (Материалы Всесоюзной конференции. Элиста, 17—19 мая 1972 г.), вып. 1, серия литературы, фольклора и истории. Элиста, 1974, с. 49—54.

312. Кичиков А. Ш. Исследование героического эпоса «Джангар» (Вопросы исторической поэтики). Элиста, 1976.

313. Кичиков А. Ш. Богатыри «Джангара» (о происхождении образов).— Вестник Калмыцкого НИИЯЛИ, вып. 14, серия джангароведения, Элиста, 1976, с. 28—61.

314. Клюкин И. А. ...О чем писал иль-хан Аргун Филиппу Красивому в 1289 г. (К разбору древнейших па-

мятников монгольской письменности). Владивосток, 1925 (литография).

315. Клюкин И. А. Письмо Ульдзэйтун-иль-хана к Филиппу Красивому, Эдуарду I и прочим крестоносцам.— Труды гос. Дальневосточного ун-та, серия VI, № 2. Владивосток, 1926.

316. Клюкин И. А. Древнейшая монгольская надпись на Харахираском («Чингисовом камне»). К разбору древнейших памятников монгольской письменности.— Труды гос. Дальневосточного ун-та, серия VI, № 5, 1927.

317. Ключева В. Н. К вопросу о системе поэтического образа в монгольском фольклоре.— Ученые записки Монгольского ун-та им. маршала Чойболсана, т. I, вып. 1, Улан-Батор, 1946, с. 148—165.

318. Ковалевский О. Монгольская хрестоматия, т. I, Казань, 1836; т. II, Казань, 1837.

319. Козин С. А. К вопросу о дешифровке дипломатических документов монгольских иль-ханов.— Известия АН СССР, отд. общественных наук, 1935, № 7, с. 645—655.

320. Козин С. А. Язык первого периода истории монгольской литературы. (По письмам персидских иль-ханов 1289—1305 гг.) — Известия АН СССР, отд. общественных наук, 1935, № 5, с. 477—500.

321. Козин С. А. Социальные мотивы в Гэсэриаде. (Опыт историко-литературной характеристики).— В кн.: Гэсэриада. Сказание о милостивом Гэсэр Мерген-хане искоренителе 10 зол в 10 странах света. Перевод, вступительная статья и комментарии С. А. Козина. М.—Л., 1935, с. 7—34.

322. Козин С. А. Фрагмент из цикла эпических сказаний о Чингисе. (Историко-филологическое исследование).— Ученые записки ЛГУ, № 20, серия филолог. наук, вып. 1, 1939, с. 155—173.

323. Козин С. А. Очерк развития письменности и литератур монгольских народов (XIII—XVIII вв.). Общие сведения о Джангариаде и времени ее сложения.— В кн.: Козин С. А. Джангариада. Героическая поэма калмыков. М.—Л., 1940, с. 3—91.

324. Козин С. А. Общая характеристика свода монгольского эпоса о Гэсэре.— Известия АН СССР, отд. лит-ры и языка, т. 5, вып. 3, 1946, с. 173—178.

325. Козин С. А. Эпос монгольских народов и виды их письменности.— Вестник ЛГУ, № 3, 1946, с. 32—43.

326. Козин С. А. Эпос монгольских народов. М.-Л., 1948.

327. Котвич В. Л. О вновь открытых памятниках монгольской письменности XIII и XIV вв.— Записки Восточного отд. Русского археологического общ-ва, т. XIX, 1909, с. XX—XXI.

328. Котвич В. Л. Монгольские надписи на Эрдэни-дзу. Пг., 1917; отд. отт.: из 5 т. «Сборника Музея антропологии и этнографии при Российской АН».

329. Котвич В. Л. Из поучений Чингис-хана. Перевод с монгольского.— Восток, 1923, № 3 (Ленинград).

330. Котвич В. Л. Памятники монгольской письменности из Хара-хото, из «Монголия и Амдо и мертвый город Хара-хото», экспедиция Русского географического общ-ва в нагорной Азии П. К. Козлова. 1907—1909 гг. М.—Пг., 1923.

331. Котвич В. Л. К изданию Юань-чао-би-ши.— Записки коллегии Востоковедов при Азиатском Музее Российской АН, т. I, 1925, с. 233—241.

332. Котвич В. Л. Джангарнада и джангарчи.— В сб.: Филология и история монгольских народов. М., 1958, с. 196—199; то же:— Ученые записки НИИЯЛИ, вып. 6, серия филологии, Элиста, 1967, с. 188—192.

333. Кравченко И. Фольклор калмыцкого народа.— В кн.: Народное творчество Калмыкии. Сталинград—Элиста, 1940, с. 3—31.

334. Кудияров А. В. К вопросу о монгольских записях «Джангара».— В кн.: Фольклор. Издание эпоса. М., 1977, с. 279—285.

335. Кузнецов В. С. Амурсана. Новосибирск, «Наука», 1980.

336. Куулар Д. С. Бытование «Гэсэра» в Туве.— Ученые записки Тувинского НИИЯЛИ, вып. IX, Кызыл, 1961, с. 188—195.

337. Лауфер Б. Очерк монгольской литературы. Перевод В. А. Казакевича под ред. и с предисловием Б. Я. Владимирцова. Л., 1927; Рец.: Е. Т.— Вестник Маньчжур, 1928, № 9;— Хозяйство Монголии, 1928, № 6 (13).

338. Лувсанбалдан Х. Ясное письмо и его памятники, Улаанбаатар, 1975;

Рец.: Санжеев Г. Д.— Вопросы языкознания, № 5, 1975, с. 153—156.

339. Лувсанвандан С. Об изучении литературного наследия монголов.— Монголын судлал, (1970, 1971), I дэвтэр, 11—17-р тал.

340. Лхасса, священный город буддистов (описание путешествия астраханского калмыка гелюнга Бааза в 1891 г.) — Правительственный вестник, 1901, № 233.

341. Лыткин Г. С. Исторический очерк письменности монголов и ойратов.— Астраханские губ. ведомости, 1859, №№ 32—33.

342. Лыткин Г. С. Материалы для истории ойратов.— Астраханские губ. ведомости, 1860, №№ 45, 46; 1861, №№ 7, 8, 15, 16, 18, 20, 22, 26—29.

343. [Марко Поло]. Книга Марко Поло. Перевод И. П. Миняева, предисловие И. Магидовича. М., 1956.

344. Мацаков И. М. К вопросу о калмыцких йорелах.— Ученые записки КНИИ ЯЛИ, вып. 2, Элиста, 1962, с. 103—108.

345. Межов В. И. Сибирская библиография. Указатель книг и статей о Сибири на русском языке и одних только книг на иностранном языке за весь период книгопечатания. Т. II, СПб., 1891, с. 424—429.

346. Межов В. И. Библиография Азии. Указатель книг и статей об Азии на русском языке и одних только книг на иностранных языках, т. I—III. СПб., 1891—1894; т. I. Монголы, с. 114—133; т. II, Калмыки, с. 27—39.

347. Мелетинский Е. М. О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири.— В сб.: Проблемы сравнительной филологии. К 70-летию В. М. Жирмунского. М.—Л., 1964.

348. Михайлов Г. И. Литературоведческие концепции Б. Я. Владимирцова.— В кн.: Филология и история монгольских народов. М., 1958, с. 41—58.

349. Михайлов Г. И. «Сокровенное сказание» и «Алтан тобчи».— Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Улан-Удэ, 1962. (Труды БК НИИ СО АН СССР, 1962, вып. 8).

350. Михайлов Г. И. О времени возникновения былин монгольских народов.— Записки НИИЯЛИ, вып. 2, Элиста, 1962, с. 95—102.

351. Михайлов Г. И. Луу и мус в произведениях героического эпоса монгольских народов.— Краткие сообщения Ин-та народов Азии, № 63, М., 1963, с. 75—79.

352. Михайлов Г. И. О монгольских публикациях литературных памятников и произведений фольклора.— Народы Азии и Африки, 1963, № 6, с. 192—195.

353. Михайлов Г. И. Мифы в героическом эпосе монгольских народов.— Краткие сообщения Ин-та народов Азии, № 83, М., 1964, с. 109—119.

354. Михайлов Г. И. Новые публикации памятников монгольской словесности.— Народы Азии и Африки, 1966, № 1, с. 183—185.

355. Михайлов Г. И. Калмыцкая литература.— В кн.: Из истории культуры дореволюционной Калмыкии Волгоград, 1967, с. 40—69.

356. Михайлов Г. И., Яцковская К. Н. Монгольская литература. Краткий очерк. М., 1969.

357. Михайлов Г. И. Литературное наследство монголов. М., 1969; Рец.: G. Glaesser. Book reviews.— East and West, New Series, vol. 24, nos. 3—4, s. 448—451. Бадмаев А. В. Исследование по истории литературы монгольских народов.— Ученые записки Калм. НИИЯЛИ, вып. XI, сер. филолог., Элиста, 1973, с. 192—199.

358. Михайлов Г. И. «Тодо бичг» и начало ойратско-калмыцкой литературы.— В сб.: 320 лет старокалмыцкой письменности. Элиста, 1970, с. 130—143.

359. Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов. Элиста, 1971.

360. Михайлов Г. И. Основные этапы развития калмыцкой литературы дооктябрьского периода.— Ученые записки НИИЯЛИ, вып. II, сер. филологич., Элиста, 1973, с. 3—17.

361. Михайлов Г. И. Мифы в исторических сочинениях монголов.— Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тезисы докладов. М., 1974, с. 47—48.

362. Михайлов Г. И. Калмыцкий «Джангар» и мифы.— Вестник Калмыцкого НИИЯЛИ, вып. 14, серия жангароведения. Элиста, 1976, с. 3—27.

363. Нармаев Б. М. Некоторые вопросы калмыцкой Гэсэриады.— Теггин герл, 1975, № 1, с. 149—150.

364. Нармаев Б. М. К истории формирования пекинской версии Гэсэриады. (О влиянии буддизма в тибетской и монгольской версиях эпоса).— Вестник ЛГУ, 1978, № 8, вып. 2, с. 148—149. Рез. на англ. яз.

365. Неклюдов С. Ю. О некоторых аспектах сравнительного изучения «Джангара» и русской былины.— Проблемы алтаистики и монголоведения. (Материалы Всесоюзной конференции. Элиста, 17—19 мая 1972 г.), вып. I, серия литературы, фольклора и истории. Элиста, 1974, с. 55—60.

366. Неклюдов С. Ю., Рифтин Б. Л. Новые материалы по монгольскому фольклору.— Народы Азии и Африки, 1976, № 2. (запись Гэсэра).

367. Неклюдов С. Ю. Гэсэриада в монгольской словесности: некоторые аспекты сопоставительного исследования.— В кн.: Литературы стран Дальнего Востока. М., 1979, с. 162—168.

368. Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб., 1834.

369. Печто о монгольской поэзии.— Сын Отечества, 1838, т. 2, с. 9—10.

370. Номинханов Ц.-Д. Наследие калмыковеда И. И. Попова.— Ученые записки НИИЯЛИ, вып. 5, сер. филологич., Элиста, 1967, с. 151—154.

371. Номинханов Ц.-Д. Очерк истории калмыцкой письменности. М., 1976.

372. О «Джангаре». Сборник материалов, посвященных 500-летию калмыцкого народного эпоса. Элиста, 1963.

373. О песнях монгольских. Статья А. П.— Казанские губ. ведомости, 1844, № 35.

374. Овалов Э. Б. К вопросу о ранних записях «Джангара».— Ученые записки Калмыцкого НИИЯЛИ, вып. 7, серия филологическая, Элиста, 1969, с. 220—224.

375. Овалов Э. Б. Изобразительные средства поэмы «О поражении свирепого Хэра-Киняса».— Филологические вести, № 5, Элиста, 1973, с. 36—46. (Калмыцкий НИИЯЛИ).

376. Овалов Э. Б. О тенденции генеалогической циклизации в эпосе «Джангар».— Проблемы алтаистики и монголоведения (Материалы Все-

союзной конференции), вып. 1, Элиста, 1974, с. 78—81.

377. Овалов Э. Б. Легенда о «Джангаре» в записи Б. Бергманна.— В сб.: Типологические и художественные особенности «Джангара». Элиста, 1978, с. 63—67.

378. Овалов Э. Б. О монгольской версии «Джангара» (записи и публикации).— В сб.: Типологические и художественные особенности «Джангара». Элиста, 1978, с. 7—14.

379. Овалов Э. Б. Поэма «О поражении свирепого Хара-Киняса» в эпосе «Джангар» (Основные образы и поэтические особенности). Элиста, 1977; Рец.: Липец Р. С.— Сов. этнография, 1979, № 2, с. 177—179.

380. Оконов Б. Б. Из истории афористической поэзии.— Филологические вести, вып. 2, Элиста, 1970, с. 50—71. (Калмыцкий НИИЯЛИ).

381. Оконов Б. Б. К вопросу о композиции калмыцких народных пословиц.— Труды молодых ученых Калмыкии, вып. 3, серия истории и филологии, Элиста, 1973, с. 197—204.

382. Оконов Б. Б. Об идейно-тематическом содержании калмыцких пословиц и поговорок.— Филологические вести, вып. 3, Элиста, 1974, с. 37—61. (Калмыцкий НИИЯЛИ).

383. Оконов Б. Б. Калмыцкие народные пословицы и поговорки. Автореферат канд. дисс. М., 1975.

384. Ольденбург С. Ф. Первая буддийская выставка в Петербурге. Пг., 1919.

385. Опыт калмыцкого стихотворения.— СПб. Вестник, 1778, ч. I, № 3, с. 230—232.

386. Павлов Д. А. К вопросу о создании «Тодо бичиг».— Записки института, вып. 2, Элиста, 1962, с. 109—132 (Калмыцкий НИИЯЛИ).

387. Паллас П. С. Путешествия по разным провинциям Российского государства (1772—1773 гг.). Перевод В. Зуева, ч. III, СПб., 1778.

388. Паллас П. С. Путешествия по разным местам Восточного государства, ч. III, СПб., 1788.

389. Паршин Н. И. Материалы к библиографии по Калмыцкой области за революционные годы.— Калмыцкая область, Астрахань, 1925, № 1, с. 118—136.

390. Пестовский Б. А. О поэтической технике калмыцких песен.— Бюл-

летень Среднеазиатского гос. ун-та, № 4, Ташкент, 1924.

391. Пестовский Б. А. Монгольская и калмыцкая народная поэзия.— Бюллетень Среднеазиатского гос. ун-та, № 7, Ташкент, 1925.

392. Пестовский Б. А. Калмыцкие песни.— Бюллетень Среднеазиатского гос. ун-та, № 11, Ташкент, 1925.

393. Пинуева Е. О. К вопросу о сопоставительном изучении списков и версий эпоса «Гэсэр».— Труды Бурятского института общественных наук, 1977, вып. 28, с. 64—75.

394. Поездка в пределы Западной Монголии, совершенная в 1899 г. зайсангом Малодербетовского улуса Астраханской губернии Леджилом Арлуевым и его двумя спутниками. СПб., 1901.

395. Позднеев А. М. Объяснение монгольских, тибетских, маньчжурских и китайских слов.— Труды третьего международного съезда ориенталистов, т. I, 1876, с. 409—454.

396. Позднеев А. М. Объяснение древней монгольской надписи на чугунной дощечке.— Записки АН, СПб., 1881, с. XXXIV, кн. II.

397. Позднеев А. М. О древнем китайско-монгольском памятнике Юаньчао-би-шг. СПб., 1882; то же.— Известия РАО, т. X, вып. 3—4.

398. Позднеев А. М. Монгольская литература. О монгольской исторической литературе по памятникам, хранящимся в СПб. ун-те. Доклад в филологическом общ-ве при СПб. ун-те 16 апреля 1882.— Восточное обозрение, 1882, № 5, 6.

399. [Позднеев А. М.] Лекции проф. А. М. Позднеева в хуруле Калмыцкого Базара.— Астраханский спр. лист, 1887, № 194.

400. Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением последнего к народу. СПб., 1887; отд. отт.:— «Записки русского географического общ-ва». Отдел этнографии, т. XVI.

401. Позднеев А. М. Новооткрытый памятник монгольской письменности времен династии Мин.— Восточные заметки. Сборник статей и исследований проф. и препод. фак-та вост. языков СПб. ун-та. СПб., 1895, с. 367—386.

402. Позднеев А. М. Монгольская хрестоматия для первоначального преподавания. Предисловие Н. И. Веселовского. СПб., 1900 (изд. факта восточных языков СПб. ун-та, № 7).

403. Позднеев А. М. Лекции по истории монгольской литературы, т. I. СПб., 1896.

404. Позднеев А. М. Сказание о хождении в Тибетскую страну молодербетовского Бааза-багши. Калмыцкий текст с переводом и примечаниями сост. А. Позднеевым. СПб., 1897.

405. Позднеев А. М. Лекции по истории монгольской литературы. Читанные проф. Имп. СПб. ун-та А. М. Позднеевым в 1897—1898 акад. году. Записаны и изданы Г. В. Подставным и Г. Ц. Цыбиковым. Т. III, Владивосток, 1908.

406. Попов А. В. Монгольская хрестоматия для начинающих обучаться монгольскому языку, ч. I—II, Казань, 1836.

407. Потанин Г. Н. Ордынские параллели к поэтам лангобардского цикла.—Этнографическое обозрение, т. XVIII, № 3, 1893.

408. Потанин Г. Н. Греческий эпос и ордынский фольклор.—Этнографическое обозрение, т. XXI, № 2, 1894.

409. Потанин Г. Н. Восточные основы русского былинного эпоса.—Вестник Европы, т. III, 1896.

410. Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899.

411. Потанин Г. Н. Еркэ. Квэлт сына Неба в Северной Азии. Материалы к тюрко-монгольской мифологии. Томск, 1916.

412. Потанин Г. Н. Круговое движение ночного неба и грозное явление в монгольских преданиях, иконописи и пластике.—Записки Семиналатинского подотдела Зап. Сиб. отдела РГО, вып. XIII, Семиналатинск, 1919.

413. Проблемы алтаистики и монголоведения. (Тезисы докладов и сообщения Всесоюзной научной конференции. Элиста, 17—19 мая 1972 г.). Элиста, 1972.

414. Проблемы алтаистики и монголоведения. Материалы Всесоюзной научной конференции. Элиста, 17—19 мая 1972 г., вып. I, серия литературы, фольклора и истории. Элиста, 1974 (АН СССР, Ин-т востокове-

ния, ИМЛИ, Ин-т языкознания, Калм. НИИЯЛИ).

415. Пурэвийн Х. Народная песенная поэзия монголов. (Проблема жанрового состава). Автореф. докт. дисс., М., 1977 (АН СССР, Ин-т востоковедения).

416. Путешествие по Монголии заведующего всеми хурулами Большедербетовского улуса бакши Дорже Сетенова.—Архив Географ. общества СССР (шифр: Р. 97, опись 1, № 16).

417. Пучковский Л. С. Некоторые вопросы научного описания монгольских рукописей.—Советское востоковедение, № 2, 1941.

418. Пучковский Л. С. Монгольские документы эпистолярного характера. Анализ структуры монгольских писем иль-ханов Ирана и некоторых других памятников XIII—XIV вв., материалов служебной переписки монгольских должностных лиц и учреждений XIX в., нескольких князей внутренней и внешней Монголии. Ташкент, 1944.

419. Пучковский Л. С. Заключительная формула в письмах иль-ханов Аргуна (1289 г.) и Ульдэйтү (1305 г.) —Советское востоковедение, Л., 1939, т. VI, с. 396—422.

420. Пучковский Л. С. Монгольская феодальная историография XIII—XVII вв.—Ученые записки Института народов Азии АН СССР, т. VI, 1953, с. 131—166.

421. Пучковский Л. С. Повесть о двух скакунах Чингис-хана. Улан-Батор, 1956.

422. Пучковский Л. С. Монгольские, бурят-монгольские и ойратские рукописи и ксилографы Института востоковедения. I. История, право. М.—Л., 1957.

423. Пухов И. В. Якутские олонхо и калмыцкий «Джангар».—Проблемы алтаистики и монголоведения. (Материалы Всесоюзной конференции), вып. I, Элиста, 1974, с. 61—68.

424. Пэрлээ Х. Колофон южно-гобийского списка «Болор толи».—Монгольский сборник, М., 1959, с. 182—187.

425. Рамstedt Г. И. О монгольских былинах.—Труды Троицкосавско-Кяхтинского отд. РГО, т. 3, вып. 2—3, Иркутск, 1902.

426. Рамstedt Г. И. Сравнительная фонетика монгольского письменного

языка и халхаско-ургинского говора. СПб., 1908.

427. Рифтин Б. Л. В поисках редких рукописей и ксилографов.— Народы Азии и Африки, 1965, № 3, с. 243—247.

428. Руднев А. Д. Заметки о монгольской литературе. Три сборника рассказов о Бикармиде.— Записки Вост. отдел. русск. археол. общ-ва, т. XV, вып. I, СПб., 1902, с. 26—34.

429. Руднев А. Д. Заметки о технике буддийской иконографии у современных зурачинов (художников) Урги, Забайкалья и Астраханской губернии. СПб., 1905.

430. Руднев А. Д. Лекции по грамматике монгольского письменного языка, читанные в 1903—1904 акад. году. Вып. I, СПб., 1905.

431. Руднев А. Д. Материалы по говорам Восточной Монголии. Изд. ф-та вост. яз. СПб. ун-та № 30, 1911 (тексты и переводы).— Отзыв о труде Руднева А. Д. «Материалы по говорам Восточной Монголии», составлен приват-доц. В. Л. Котвичем. СПб., 1916.

432. Сазыкин А. Г. Суд Эрлинг-хана и социальные мотивы в монголоязычной литературе «народного буддизма».— В кн.: Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР, октябрь, 1977, М., 1977, с. 106—110.

433. Сазыкин А. Г. О колофоне одного из переводов ойратского Зая-пандиты.— В сб.: Исследования по монгольской филологии. М., 1978, с. 107—112.

434. Сазыкин А. Г. «Повесть о Чойджид-дагини» как памятник монгольской литературы XVII в. Автореф. канд. дисс., Л., 1978.

435. Сазыкин А. Г. Генезис и бытование прозаический версии «Повести о Чойджид-дагини».— В кн.: Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XIV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. М., 1979, ч. 2, с. 201—206.

436. Санкритьянина Е. Н. Краткий систематический каталог монгольских рукописей и ксилографов Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.— Восточный сборник, № 3, 1972, с. 86—98.

437. Сангаджиева Н. Б. Об оригинальном и традиционном в песнях Мукебюна Басангова.— Филологиче-

ские вести, вып. 2, Элиста, 1970, с. 115—125 (Калмыцкий НИИЯЛИ).

438. Сангаджиева Н. Б. Сказитель Мукебюн Басангов и его «Джангар». Автореф. канд. дисс. М., 1971 (АН СССР, Институт востоковедения).

439. Сангаджиева Н. Б. К характеристике одной песни «Джангара» М. Басангова.— В кн.: Литература и время. М., 1973, с. 272—277.

440. Сангаджиева Н. Б. «Джангар» и шорский эпос.— В кн.: Проблемы алтаистики и монголоведения. (Материалы Всесоюзной научной конференции), вып. I, Элиста, 1974, с. 69—72.

441. Сангаджиева Н. Б. Эпический репертуар джангарчи М. Басангова. Элиста, 1976.

442. Санжеев Г. Д. По этапам развития бурят-монгольского героического эпоса.— Советский фольклор, 1936, № 4—5, с. 56—58.

443. Санжеев Г. Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. М.—Л., 1937.

444. Санжеев Г. Д. Илиада калмыцкого народа.— Записки Бурятского НИИЯЛИ. Улан-Удэ, 1941, № 3—4.

445. Санжеев Г. Д. Сравнительная грамматика монгольских языков, т. I, М., 1953.

446. Санжеев Г. Д. Старописьменный монгольский язык. М., 1964.

447. Сизякин Е. Духовная и светская литература у донских калмыков.— Донской голос (Новочеркасск), 1880, № 33.

448. Скородумова Л. Г. Система жанров монгольской свадебной поэзии.— В кн.: История восточных культур. М., 1976, с. 76—81 (Юрл-жанр обрядовой поэзии конца XV в.).

449. Смирнов П. «Алтан тобчи» как исторический источник.— Литературный Узбекистан, 1936, кн. 4, с. 75—87.

450. Сласский Н. Древности Сибири.— Сибирский вестник, 1818, ч. IV, с. 116—124.

451. Список монгольских (ойратских) рукописей, приобретенных от Б. Я. Владимирцова Азиатским музеем.— Известия Российской АН, VI серия, т. XIII, № 16—18. Пг., 1919.

452. Список научных трудов академика Б. Я. Владимирцова.— В кн.: Филология и история монгольских народов. М., 1958, с. 8—11.

453. Страхов Н. Нынешнее состояние калмыцкого народа с присовокуплением калмыцких законов и судопроизводства, десяти правил их ве-

ры, нравоучительной повести, сказки, пословицы и песни. СПб., 1810.

454. Сусеев А. И. Поэтика Джангарнады. Опыт исследования калмыцкого народного эпоса. Автореф. канд. дисс. Алма-Ата, 1957 (Казахский гос. ун-т им. С. М. Кирова).

455. Суразаков С. С. Калмыцкий «Джангар» и героический эпос алтайцев.— Проблемы алтаистики и монголоведения (Материалы Всесоюзной конференции), вып. 1, Элиста, 1974, с. 73—77.

456. Типологические и художественные особенности «Джангара». Элиста, 1978 (Калмыцкий НИИИФЭ).

457. Тодаева Б. Х. Материалы по фольклору Синьцзянских монголов.— Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика. М., 1960, с. 229.

458. Тодаева Б. Х. Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар». Элиста, 1976 (Калмыцкий НИИЯЛИ).

459. 320 лет старокалмыцкой письменности. Элиста, 1970.

460. Туденов Г. О. Влияние народного эпоса на зарождение литературного эпоса монголоязычных народов.— В сб.: «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. (Материалы Всесоюзной научной конференции). Элиста, 1980, с. 422—427.

461. Указатель библиографий по монголоведению на русском языке (1824—1960 гг.). Сост.: Р. Л. Балдаев, Н. И. Васильев, под ред. Г. Я. Смолкина и К. И. Шафрановского. Л., 1962.

462. Филология и история монгольских народов. Памяти академика Б. Я. Владимирцова. М., 1958. (АН СССР, Ин-т востоковедения).

463. Хамаганов М. П. Эпосоведческие проблемы в интерпретации академика Б. Я. Владимирцова.— Вопросы бурятской филологии. Иркутск, 1974, вып. 3, с. 33—62.

464. Хохрякова - Симонова Л. Х. Библиография работ и статей по Забайкалью и Монголии в изд. Сибирского отдела РГО.— Труды Троицко-савско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела РГО, 1901, т. 4, вып. 2, с. 127—137.

465. Худнаева Е. О. Монгольское книжное сказание о Гэсэре (сравнительно-текстологическое исследова-

ние). Автореф. канд. дисс., М., 1980 (АН СССР, Ин-т востоковедения).

466. Цэрэнсодном Д. Литературная деятельность и поэтическое творчество Чойджи-Одсэра. (XIV в.). Автореф. канд. дисс. М., 1972 (АН СССР, Ин-т востоковед., АН МНР, Ин-т языка и лит.).

467. Цэрэнсодном Д. О колофонных стихотворениях монгольского Данджура.— Олон услын монголч эрдэмтний, II хурал, 2 боть, Улаанбаатар. 1973, 265—269—р тал.

468. Цэрэнсодном Д. Поэтическое творчество монголов в XIII и XIV вв.— Монголын судлал, 1973, 16-дэвтэр, 184—197—р тал.

469. Шастина Н. П. Алтын-ханы Западной Монголии в XVII в.— Советское востоковедение, т. VI, М.—Л., 1949, с. 383—385.

470. Шастина Н. П. О публикациях монгольских летописей.— Краткие сообщения Ин-та народов Азии АН СССР, вып. 63, 1963, с. 197—210.

471. Шастина Н. П. Образ Чингис-хана в средневековой литературе монголов.— В сб.: Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1970.

472. Шастина Н. П. Повесть о споре мальчика-сироты с девятью вятиями Чингиса.— В сб.: Страны и народы Востока, вып. XI, М., 1971.

473. Шастина Н. П. Летопись XVII в. «Алтан тобчи».— В кн.: Лубсан Данзан «Алтан тобчи». М., 1973, с. 11—46.

474. Шерхунаев Р. А. Образ певца-сказителя в калмыцком эпосе «Джангар».— В кн.: Бурятский фольклор. Улан-Удэ, 1975, с. 43—54.

475. Шмидт Я. О новом переводе монгольской надписи на памятнике Чингис-хана. Я. Шмидт.— СПб., ведомости, 1839, № 224.

476. [Шмидт Я.] Бичурин (Иакинф) о статье Шмидта касательно перевода монгольской надписи на известном памятнике Чингис-хана.— Литерат. прибавл. к Русск. Цивилиду, 1839, т. 2, № 15.

На калмыцком языке

477. Бадмаев А. В. Хальмгин тууж туукин дурсхалмудын тускар.— Вестник КНИИЯЛИ, вып. 12, сер. филологии, Элиста, 1975, х. 3—14.

478. Биткин Н. Келмрч Буутан Санж. — Теегин герл, 1976, № 3, х. 175—184.

479. Городовиков О. И. Хальмг келн улсин баатр поэмнь.— В кн.: Жанһр. М., 1940, х. I—IV.

480. Доржин Б. Жаңһрч. (Баснга Мукөвүнэ 90 наснд (1878—1944). — Теегин герл, 1968, № 4, х. 29—31.

481. Калян С. Хальмг дун (Туужла хадһата дуд). — Теегин герл, 1971, № 2, с. 138—151.

482. Кичгэ Т. Жаңһрч Баснга Мукөвүнэ бөлгүд.— В кн.: Жаңһр. Элст, 1967, х. 3—18.

483. Кичгэ Т. Баатрлаг дуулвр «Жаңһр». (Баатрлаг дуулврнн һарһинн, баг бөлгүдин теднэ һоллгч баатрмудин, утх багтаврнн шинжлһнн). Элст, 1974 (Хальмг кел, литератур болн тууж номар шинжлгч институт).

484. Корсукин Ц. Туужнн хойр дууна варһантын тускар.— Теегин герл, 1976, № 3, с. 162—174.

485. Мацга И. М. Цецн билгин зөөр.— В кн.: Хальмг үлгүрмүд болн тээлвртэ туульс. Элст, 1960, х. 3—14.

486. Мацга И. М. «Жаңһрин» материалар патриотическ сурһмж өглһнэ тускар.— В кн.: Великий певец «Джангара» Ээлян Овла н джангароведение. (Материалы научной конференции, посвященной 110-летию со дня рождения Ээлян Овла). Элиста, 1969, х. 47—53.

487. Окна Б. Хальмг ут туульс.— В кн.: Хальмг туульс. Элст, 1974, х. 3—10.

488. Хальмг ури үгин литератур. Элст, 1967 (Хальмг кел, литератур болн тууж номар шинжлгч институт).

На монгольском языке

489. Гаадамба М. «Нөкөр сиролгада» гэдэг үгийн учирт.— Монголын судлалын зарим асуудал. Улаанбаатар, 1961, 36—49-р тал.

490. Гаадамба М. «Монголын нууц товчооны» нэг уран хэллэгийн учир.— Монголын судлалын асуудал. Улаанбаатар, 1964.

491. Гаадамба М. Монголын нууц товчооны «Шинчи Байан» гэдэг үгийн учирт.— Этнографийн судлал, 1969, 16—28-р тал.

492. Гаадамба М. «Монголын нууц товчоо» монгол аман зохиолд холбог-

дох асуудалд: Монголын судлал, 1970 (1971), 2 дэвтэр, 19—38-р тал.

493. Гаадамба М. Нууц товчооны нууцсаас. Улаанбаатар, 1976.

494. Гаадамба С. Монголын нууц товчооны нэг хэллэгийн учир.— Эрдэм шинжилгээний бичиг, боть VII, Улаанбаатар, 1964, 16—20-р тал.

495. Гадан Х. Улгэрийн чимэг.— Хэл зохиол судлал, т. VII, f. 6, Улаанбаатар, 1970, 165—207-р тал.

496. Далай Ч. Монголын бөөгийн мөргөлийн товч түүх. Ред. проф. Ш. Нацагдорж. Улаанбаатар, 1959 (Studia ethnographica., t. I, f. 5).

497. Дамдинсүрэн Ц. Монголын нууц товчоо. Улаанбаатар, 1947.

498. Дамдинсүрэн Ц. Монголын Убаши Хун тайджийн тууж. Улаанбаатар, 1956.

499. Дамдинсүрэн Ц. Монголын уран зохиолын тойм. I дэвтэр. XIII—XVI зууны үе. Улаанбаатар, 1957.

500. Damdinsüreng Ce. Mongjol ugan Jokiya! — un teüke. Mukden, 1957.

501. Дамдинсүрэн Ц. Гэсэрийн туужийн гурван шинж. Хох-хото, 1957 (Өвөр Монголын ардын хэвлэлийн хороо).

502. Дамдинсүрэн Ц. Монголын эртний уран зохиолын тухай товч үгүүлэл. Улаанбаатар, 1958.

503. Дамдинсүрэн Ц. Монголын уран зохиолын дээж зуун билэг оршивой. Улаанбаатар, 1959 (Corpus scriptorum Mongolorum... t. XIV), 300—334-р тал.

504. Дамдинсүрэн Ц. Соелын овийг хамгаалъя. Улаанбаатар, 1959.

505. Damdinsuren Ce. Rasiyan — u dusul — un mongol töved tayilburi (Mongolian and Tibetan stories from Panchatantra). Ulaanbaytur, 1964.

506. Дамдинсүрэн Ц. «Алтан товч» — ийн тухай судалсан туршилгаас. — Түүхийн судлал, т. XIV, f. 1—16, Улаанбаатар, 1979 (Studia historica..), 46—55-р тал.

507. Академийч Ц. Дамдинсүрэнгийн эрдэм шинжилгээний бүтээл. (Далан насных нь ойд). — Studia Mongolica, t. VI (14), f. 17, 165—170-р тал.

508. Дандорж Ж., Рэнчинсамбуу Г. Монгол цэцэн үгийн далай. I. Улаанбаатар, 1964 (Studia folclorica., t. 2—1).

509. Загдсүрэн У. Туульч М. Парчины амьдрал уран бүтээлийн тухай. — Монголын ардын баатарлаг туульчин учир. Улаанбаатар, 1966, 19—29-р тал.

510. Загдсүрэн У. Бичмэл нэгэн дууны тухай. — Монголын судлал, т. VIII, f. 5, Улаанбаатар, 1971, 107—115-р тал.

511. В. Котвичийн хувийн архиваас олдсон Монголын туухэнд холбогдох зарим бичиг. Судлан хэвмүүлсэн акад. Б. Ширэндэв. Эрхлэсэн акад. Ш. Нацагдорж. Улаанбаатар, 1972. (БНАМУ. Шинжлэх Ухааны Академи).

512. Luvsanbaldan X. Ačilalt номын тухай (Ačilaltu номун тугай) — *Studia Mongolica*, t. III, f. 12, Улаанбаатар, 1961.

513. Лувсанбалдан Х. Ойрадын Зая Бандидын орчуулгын тухай мэдээ. — Хэл зохиол судлал, 1968 (1969), 6—дэвтэр, 83—162-р тал.

514. Лувсанбалдан Х. Тод үсгийн барын ном болон Зая-бандидын орчуулгын тухай дахин мэдээлэх нь. — Хэл зохиол судлал, 1—13, Улаанбаатар, 1969, с. 297—300-р тал.

515. Лувсанбалдан Х. Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Улаанбаатар, 1974.

516. Лувсанбалдан Х. Тод үсгийн Хан харангуй тухайд. — *Studia Mongolica*, t. VI (14), f. 1—18, Ulan-Bator, 1979, 102—121-р тал.

517. Лувсанвалдан С. Монголын утга зохиолын гол баатар. Ред. П. Хорлоо. Улаанбаатар, 1965 (БНМАУ).

518. Лувсанвалдан С. Монголын орчин үеийн уран зохиолын онол түүхийн бодол. Улаанбаатар, 1973.

519. Михайлов Г. И. «Эзэн богд Чингис хаана эр хоер загалын тууж» (эпоха, идейное содержание, жанр) — В сб.: Монголын судлал, т. V, вып. 8—18, Улаанбаатар, 1966, с. 3—9.

520. Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг. Улаанбаатар, 1957.

521. Монголын уран зохиолын тойм. Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд Улаанбаатар, 1976 (БНМАУ. Шинжлэх ухааны акад. Хэл зохиолын хурээлэн).

2. Хоёрдугаар дэвтэр (XVII—XVIII зууны үе).

522. Нацагдорж-Ш. «Алтан товч» — ийн зохиогчийн тухай. — Шинжлэх ухаан техник, 1958, № 1.

523. Oirat version of Damamukona-*masutra*. Redigit academicus prof. Dr. Rincen. Улаанбаатар, 1970 (*Corpus scriptorum mongolorum*., t. XVI, f. 2).

524. Поуха П. Халимайгийн тууль Жангарын тухай. Олон улсын Монголч эрдэмтдийн анхдугаар их хурал. — *Studia mongolica*, 3-боть, 24—30 дэвтэр, Улаанбаатар, 1962.

525. Пэрлээ Х. Хун нарын гурван хэрмийн үлдэж (Манай эрний өмнөх II зуун — манай эрний I зууны үе). Ред. Ц. Доржсүрэн. Улаанбаатар, 1957.

526. Пэрлээ Х. Монголын хувьсгалын өмнөх үеийн түүх бичлэгийн асуудалд. Улаанбаатар, 1958.

527. Пэрлээ Х. Нууц товчооны гардаг газар зарим нэрийг хайж олсон нь. Улаанбаатар, 1958 (БНМАУ Шинжлэх Ухаан, Дээд Боловсролын Хурээлэн).

528. Пэрлээ Х. Гурван огуулал. Улаанбаатар, 1962.

529. Ринчен Б. Монгол бичгийн хэлний зүй. т. I—II, Улаанбаатар, 1964, 1966.

530. Ринчен Б. Ойратские переводы с китайского. — *Roszhik Orientalyczny*, XXX, 1966.

531. Сампилдэндэв Х. Монгол ардын ерөөл. — *Studia Mongolica*, t. VI (14), f. 17, 148—160-р тал.

532. Хорлоо П. Монгол ардын ерөөл. Улаанбаатар, 1969.

533. Цэрэнсодном Д. XIV зууны үеийн яруу найрагч Чойжи-Одсэр. (Суудалгааны гани сэдээт зохиол). Ред. Ц. Дамдинсүрэн. Улаанбаатар, 1969 (Хэл зохиол хурээлэн).

534. Цэрэнсодном Д. Монгол Дан журын тухай. — Хэл зохиол судлал. Улаанбаатар, 1970, т. VII, f. 5, 151—163-р тал.

535. Цэрэнсодном Д. Зая-бандидын шүлгийн тухай. — Монголын судлал, 1970, (1971), 3-дэвтэр, 39—45-р тал.

536. Цэндсүрэн Ч. Гаадаадын уран зохиол. I дэвтэр, Улаанбаатар, 1979.

УКАЗАТЕЛЬ СОБСТВЕННЫХ ИМЕН

- Абида, см. Нэйджи-тойн
 Аблай-тайджи, хошутский князь, брат
 Цэдэн-хана, сын Байбагас-Бату-
 ра 234, 236, 275
 Аг-Сахал, 39
 Ага-Шавдал, Шавдал 63, 176, 179,
 180, 186, 188, 189, 192, 199
 Агбан Сойбон, Держиев Агван, лха-
 рамба 258, 263, 264, 265, 266,
 267, 268, 281, 282
 Алжа-мэргэн 84
 Алвт-хар 38, 40, 41
 Алдар-Габджу, калмыцкий летописец
 XVII в. 232, 239
 Алдар-Гавцу 92, 302
 Алдарьян 67, 68, 69
 Алеша Попович 155
 Алталун, младшая дочь Чингисхана
 130
 Алтани, жена Борохула 80, 84
 Алтан-Тюрк-хан, Тюрк-хан 159
 Алтан-худагт-хуу 40
 Алтан-Чээджи, Алтан-Чеседжи 36,
 146, 149, 150, 153, 154, 155, 156,
 158, 173, 174, 175, 176, 177, 178,
 180, 181, 182, 184, 185, 189, 190,
 197
 Алун-гуа, Алан-гуа, Алун-эк, родоно-
 чальница монголов 31, 32, 78,
 79, 80, 90, 130, 238, 290, 301
 Аля-Монхля 180, 181, 187, 190, 197
 Аля-Шонхор 182
 Амбагай-хан 123, 128, 290, 293
 Аминай, предок Цороса 92, 231
 Ами-Цаган 34
 Амурсана 219, 220, 221, 222, 225,
 226, 280, 300
 Амур-Санан А. М. 170
 Аралго-гуа 84
 Арджи-Бурджи-хан 299
 Аргасун-хурчи 117, 292
 Арлуев Л., Леджин Арлуев 19,
 269, 270, 271, 272, 273, 281, 305
 Арслангин-Беке-Цаган 177
 Арчил-Цаган-овген 60, 65
 Арша-богдо 62
 Алтай-Улан 36
 Ахай-Джап 272
 Ачиг-Ширун 117
 Аюка-хан 90, 233, 234, 235, 236,
 237, 275, 277, 278
 Аюш, торгутский князь 211
 Бааза-багши, см. Мэнкэджусв Б.
 19, 20, 252, 253, 254, 255, 256,
 257, 258, 259, 261, 264, 267, 269,
 271, 274
 Баабахан 204
 Бага-хунтайджи, торгутский князь
 225
 Бадмаев А. В. 25
 Бадмин Менкена-сун, Бадмаев Менке-
 на-сун, джангарчи 161, 165
 Байрта, мать Орольма-Джапа 271
 Байар, сын Сусая 231
 Байбагас-Батур, ойратский князь
 204, 233
 Байбагас-хан 217, 218, 233, 234
 Байсханхан-Арслан 52
 Балансэнгээ 85
 Балдыров Насанка, джангарчи 10,
 176, 177
 Бальватын-хан, см. Дондук Даши
 271
 Бальчир-багши, дядя Бааза-багши
 253
 Банзаров Дорджи 119, 120
 Банчэн-богдо-гэгэн, 70
 Барс-Мэргэн-баатар 67, 68
 Басангов Баатр 9, 10, 159, 240,
 241, 243
 Басангов Мукесюн 10, 17, 51, 62,
 85, 146, 156, 157, 161, 162, 163,
 164, 165, 166, 169, 177, 178, 182,
 194, 195, 196, 197
 Батур-Убаши-Тюмэн, Батур-Убаши
 Тюмень 19, 21, 81, 91, 92, 112,
 218, 228, 231, 233, 245, 246, 247,
 248, 250, 251, 277, 303, 306
 Батур-хунтайджи 15
 Беке-Менген-Шигширги 38, 56,
 149, 150, 155, 156, 179, 181

Беке-Цаган 174, 177
 Бергманн Б. 5, 11, 18, 21, 156, 169, 175, 176
 Бигармиджид 21, 299
 Билигин Далай 210, 211, 212, 214
 Бирмис-хан, Шара-Бирмис-хан 84, 182, 188
 Биру, бага-хошеутский нойон 235
 Биткеев Н. Ц. 17
 Бобровников А. А. 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 15, 18, 158, 297, 299
 Бодолага, жена Галдан-Джанджина 222
 Бодончар, сын Алун-гуа 53, 79, 90, 130, 132, 133, 291, 292, 293, 301
 Болдоггуй-бор 30
 Болдырев Очир 163
 Боован Бадма, Боваев Бадма 20, 263, 281, 282, 283—286, 305, 306
 Боорчи, один из сподвижников Чингисхана 88, 103, 113, 114, 116, 117, 293
 Боро-Мангиа 146, 149, 160, 185
 Борсгчин-гуа 88
 Боролдайсуялби 88
 Борохул, приемный сын Оэлун-эк, сподвижник Чингисхана 80, 84, 103, 104
 Бортэ-уджин, старшая жена Чингисхана 31, 121, 124, 299
 Бортэ-Чино, предок Чингисхана 31, 44, 56, 57, 78, 88, 292, 294, 301
 Бочаев Эрдни, джангарчи 161
 Бошокту-хан 235, 236, 237
 Бу-Ахай, Бо-Ахан 247
 Бугулунг 68
 Будда 32—33
 Буджин-Дава-хан 35, 66
 Буджин-Улан-баатар 59
 Буджиндэ 30, 74
 Буйго-Орлюк 231
 Булингир 166
 Булхон, предок Габан-Шараба 231
 Бум-Эрдени 31, 39, 46, 54, 59, 60
 Бурдуков А. В. 11, 14, 92, 224
 Бурза-Беке-Цаган 176
 Бури-беке 105
 Бурхан-бакши, Шакъямуни 250
 Бурхан-хан 54
 Буха-нойон 29, 79, 89
 Бэктэр, брат Чингисхана 56
 Бэлгутэй 56, 105, 120, 127, 134, 293
 Бэх-нойон 47
 Ван-хан, керентский князь 91, 120, 121, 123, 133, 231
 Владимир, князь 148, 171

Владимирцов Б. Я. 7, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 21, 22, 23, 26, 31, 37, 38, 41, 44, 50, 55, 58, 59, 65, 71, 101, 141, 167, 171, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 229, 230, 259, 282, 299, 300
 Веселовский А. Н. 190
 Вулкан (из древнегреческой мифологии: см. также Гефест) 32
 Гаадамба М. 140
 Габан-Шараб 19, 22, 79, 80, 81, 90, 92, 97, 112, 122, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 245, 246, 247, 250, 251, 277, 302, 303, 306
 Газрин-кюрми-четгра 75
 Газрин-хара-кюрюм 41, 43, 44, 47, 49
 Газрин-шара-кюрюм 41, 43, 47, 48
 Гал-могой-дагина 46
 Гал-хан, [Гал-Хаан-Отхон-Шар] 61
 Галдан-Бошокту-хан 234
 Галдан-Данджин 222
 Галдан-Нормо, Галдан-Норбо, сын Дондук Омбо 24, 232
 Галдан-туслагч 295, 301
 Галдан-Цэрэн, Джиджэтэн (А. Позднессев) 209, 252, 253
 Галдама 123, 126, 127, 143, 235, 276, 300, 304
 Герензел, сноха Цэцэн-хана 248
 Гефест (из древнегреческой мифологии: см. также Вулкан) 32
 Гинари-тэнгри 74
 Гоголь Н. В. 165, 167
 Годгор-улан-мангас 43
 Голстунский К. Ф. 5, 6, 14, 19, 21, 165, 192, 207, 299
 Гомбоев Галсан 19, 215
 Гомбожаб 247, 301
 Горький А. М. 25, 125
 Григорьев А. В. 273, 274
 Гуа-Марал, жена Бортэ-Чино 44, 88
 Губан-лама 239
 Гульханов Н. 57
 Гумби-Дорджи-баатар 51
 Гунаи-Хара-Бодонг 196
 Гунгаажалцан, Сажа-пандита 209, 240, 243, 244, 298
 Гунджу-хатун 234, 235
 Гурбэльджин-гуа 303
 Гуши-хан 234, 336, 250
 Гэгшэ-Амарджила 84
 Гэнду-Чино, сын Чаракэ-Лингума 93
 Гэндун иши 208
 Гэсэр-хан, Дзур, см. Рогмо-гуа-Дзур 5, 13, 18, 23, 29, 30, 31, 32, 33,

34, 36, 39, 41, 42, 50, 52, 53, 54,
58, 84, 114, 150, 223, 291, 296
Гюзян-Гюмбе 146, 149 150, 153,
173, 176, 198

Дай-сэчэн, Дай-нойон, государь кун-
гират, тесть Чингисхана 118,
119
Дайши-Кюрюль 31, 39, 46, 50, 59,
65, 69
Дайчин 234
Дайчин-Хошучи-Нэкэ-тайджи, хойт-
ский князь 222, 232
Далай-тайши 233, 237, 252, 253
Далай-хунтайджи 233, 234, 236,
237, 239
Дамбижалцан 222
Дамбин-Улан-баатар 64, 66
Дамбо тайджи 225
Дамдинсурэн Ц. 89, 101, 118, 131,
202, 223, 240, 297, 298, 299
Данзанванджил Н. 282, 305
Дара-Дара-Серденге 10
Дара-Экэ-Шираб-Нимбу 225
Даритай-Отчигин, дядя Чингисхана,
брат Есугэя 130
Дашдорж Ж. 128, 140
Дашиджалцан 209
Делкэн-цаган-овген 43
Джалцан багши, дед Бааза-багши
253
Джалыков Х. 170
Джамуха-сэчэн, предводитель племе-
ни Джаджират 55, 56, 90, 93,
112, 117, 120, 121, 126, 217, 238
Джанахасев Джугульжан, джангарчи
169, 170
Джангар-нойон (Джехан-гир —
тюркс.) 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11,
12, 15, 23, 26, 32, 34, 35, 36, 37,
38, 40, 43, 45, 50, 51, 52, 59, 63,
65, 71, 74, 84, 85, 87, 146, 147,
148—160, 166, 171, 172, 173, 174,
175, 176, 177, 178, 179, 180, 181,
182, 183, 185, 186, 187, 189, 191,
194, 196, 197, 198, 296
Джэлмэ 80, 82, 83, 103, 104, 293
Дживенкиев Менк Байр, служитель
хурула 162
Дживенкиев Санджи 163
Джэдай-нойон 80, 82, 84
Джиджэтэн, багша; см. Галдан-Цэрэн
252, 253
Джилган-хан 157
Джилин - Джилван-Цаган - Манджи,
Джилван, см. Ке-Джилган 10
Джукаев Нямин, джангарчи 170
Джунгуев Пурдаш-Очир 19, 20,
21, 259, 260, 261, 262, 263, 264,
265, 266, 267, 269, 274

Дзэв 104
Дзур, Рогмо-гуа-Дзур, см. Гэсэр-хан
84, 87
Дмитриев П. Д., гэсэршин 57
Добрыня Никитич 155
Добу-Мэргэн, Добу-баян (Рашид-ад-
дин) 79, 88, 293, 294, 301
Довжинов Лиджи, джангарчи 161
Догшин-Хара-баатар 42, 60, 62, 67,
68
Догшин-Хара-Киняс, Хара-Киняс,
Хара-Кинес, Кинс 10, 17, 63,
147, 151, 156, 173, 174, 177, 179,
197, 198
Догшин-Шара-Гюргю 10, 63
Догшин-Шара-Мангас-хан, Шара-
Мангас 6, 10, 62, 188
Догшин-Шара-хан, Догшин-Шара
174, 175
Додай-чэрби 81
Дондук Даши, Донроб Арши, Баль-
ватын-хан 208, 253, 271, 277,
279, 280
Дондук Омбо, Дондог Омбо 24,
277
Дондуков А. 277
Доин-Гард-баатар 51, 59
Доржиев Агван, Агбан Сойбон 255
Дорджиев Б. Б. 166
Дорджиев М. Б., джангарчи 170,
196
Дорджи-Рабтан, жена Цэцэн-хана
239
Дува-Сохор 55, 78, 79, 88, 294,
301
Дунгур-Герел 174
Душан У. Д. 271
Дэджит-нойон, хойтский тайша
208, 248, 280
Дэлтэр, дядя Ээлян Овла 160, 161
Дэминай, предок Цороса 92, 231

Егиль-Мэргэн 52, 54, 59
Ергиль-Тюргюль 44, 45, 54, 59, 71,
75
Есугэй-Баатар, отец Чингисхана
54, 55, 113, 117, 119, 120, 290,
291, 293
Есугэн, Есуган, жена Чингисхана
119
Есуй-хатан 91, 119

Жамцарано Ц. Ж. 15

Заан-тайджи 158, 159
Заарин-Заан-тайджихан, Кюдер-Заа-
рин-Заан-тайджи 196
Заарин-тэнгэр 29
Загдсүрэн У. 14
Замбал-хан 10, 37

Замьян, хошутский князь 248
 Зан-тайджи 188
 Зандан-Герел 150
 Зая-пандита Намкайджамцо, Окто-
 гуйн Далай 5, 19, 24, 203,
 204—210, 212, 213, 214, 215, 293,
 298, 300, 302
 Зорикто-хунтайджи 235, 236, 237
 Зу-Адиша, Зу-Атиша 225

 Ивановский А. А. 272
 Идэрунов Лиджи 254
 Иджл-эргн-кёде 59
 Ики-шара-хаджу 41
 Инжаннаш В. 79, 303, 304

 Побогон-Мэргэн 91, 247, 248, 250
 Пэкэ-Минган 247
 Пэкэ-тайджи 225
 Пэлдэн 238

 Кануков Х. Б. 161
 Карабуры, мангас 43
 Ке-Джилган, см. Джилгин-Джилван-
 Цаган-Мандж 147, 149, 155,
 175, 176
 Кеке-Дархан 32, 150, 177
 Кийгин-Кийтюн-Кэкэ-Тэмюр-Зеве 59
 Кичиков А. Ш. 11, 17
 Козаев Анджука, сказитель 168
 Козин С. А. 10, 13, 14, 15, 16, 121,
 185
 Котвич В. Л. 6, 17, 168, 169, 229
 Кундулэн Убаши, хошутровский ной-
 он 234, 280
 Кутукай-Керикчи (Кутуктай, дочь
 Тогая меркитского) 80, 81, 248
 Кутуку-нойон (Шигихутуг — С. С.)
 84
 Кушлук-хан, государь найман 86
 Кэснэ-хан 299
 Кюкю Заячи, дед Зая-пандиты
 204
 Кюрмен-хан 43, 44, 45, 63, 159,
 160, 187
 Кюриоль-Эрдэни 147, 151

 Лауфер Б. 23
 Ленин В. И. 170
 Лиджиев Канур 170
 Лиджин Тельтя, Лиджиев Тельтя
 17, 165, 170, 196, 197, 198
 Лобсан Гараб, см. Мэнкэджуев Б.,
 Бааза-багши
 Лобсан-хан 41
 Лоузан, рабджамба 208, 232
 Лоцаба, переводчик гегена 264
 Лувсан-гэвш 297
 Лувсанданзан 56, 83, 117, 129,
 130, 131, 141, 301, 303

Лусын-хан 65
 Лхунрувжамц, гелюнг 209
 Лыткин Г. С. 19, 218, 233, 245,
 246, 248, 304

 Мазан-баатар 170
 Мала-цаган 56
 Мал-Улан 197
 Манас 148
 Мангада, ойратский князь 217
 Мангна-хан, Шара-Мангна-хан
 147, 154, 176, 177, 178, 179, 180,
 190, 196, 198
 Манджиев М. Б., джангарчи 170,
 196
 Мандухай-сэцэн, Мандухай-Сэцэн-
 хатун 202, 203, 292
 Манжин Зэрлг 41
 Манкужа-баатар 52
 Марко Поло 111, 125, 126
 Маркуз-Буюрук, дед Ван-хана
 248
 Менген-Оргче-овген 60
 Менген-Цаган 180
 Менк-Чилди-баатар 66
 Миларайба 212, 299
 Мингийн 30, 43, 75, 147, 149, 154,
 158, 159, 160, 180, 184, 185, 186,
 188, 190, 191, 194, 196, 198
 Михайлов Г. И. 13, 18, 172, 245
 Михайлов Н. И. 5
 Мога-кебюн 74
 Мономах Владимир 239
 Мунулун-Тарган, жена Дутум-Мэнэ-
 на, 83
 Муромец, Нлья 12, 154, 155
 Мутукун-Сэцэн, из тайджиут (Мату-
 кун-Сэцэн) 128
 Мухули, Мухали, один из сподвиж-
 ников Чингисхана 103, 293
 Мухур-Муджак, сын Убаши-хана
 81, 218, 248
 Мушев К. 261
 Мэнгэй, 231
 Мэнгэту-Сэцэн 134
 Мэнкэджуев Бааза, Лобсан-Шараб,
 см. Бааза-багши
 Мэргэн-гэгэн 238, 301, 302, 303
 Мэргэн-Тэбэн, отец Нэйджи-тойна
 211
 Мэргэни-Эркэту, торгутский нойон
 231

 Нагарджуна, индийский поэт 240,
 269
 Намджал-хатун 235
 Намч-алтан-кёдэ 59
 Нармаев М. Б. 98, 107
 Насреддин 85
 Начин-Шонхор 176

Ногон-дар-эк 299
 Ногоондар 48
 Номтегюс 149
 Нор-Буюрук-хан, глава татарских князей 80
 Норзунов Овше М. : 20, 21, 260, 265, 266, 267, 268, 269
 Нэйджи-тойи, Нейджи-тойи, Абида 210, 211, 212, 214, 293, 302
 Нярин-Улан 176
 Овалов Э. Б. 17
 Обушинов Бадма 10, 11
 Огоодэй-хан, сын Чингисхана 79, 86, 131, 132
 Оичхан Джиргал 281
 Өөрдни-шар-мэргн-баатар 51
 Орольма-Джан 271, 272
 Отчигин-нойон, младший брат Чингисхана 127
 Отхон-Шар 42, 43, 44, 45
 Очир-Герел 176
 Оэлун, Оэлун-эке, Оэлун-уджин, мать Чингисхана 54, 56, 79, 80, 83, 86, 90, 103, 105, 113, 117, 119, 120, 121, 123, 125, 129, 130, 134, 235, 290, 291, 292, 293, 304, 305
 Оюун Э. 106, 114, 115
 Пазьмов Н. Н. 9
 Парчен-туульч 58, 222, 224, 296
 Певцов М. В. 272
 Петр I 279
 Петров П. 36
 Позднеев А. М. 5, 6, 8, 19, 21, 122, 195, 220, 221, 252, 254, 255, 256, 259, 261
 Попов И. М. 6
 Потанин Г. Н. 221, 270
 Пржевальский Н. М. 270
 Пунцук 278
 Рамстедт Г. И. 9, 15
 Ратнабадра 207, 210, 212, 213, 214, 215, 302
 Рашид-ад-дин 30, 56, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 90, 92, 93, 103, 105, 111, 113, 123, 124, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 145, 231, 248, 288, 289, 291, 295
 Рашипунсуг 238, 301, 303
 Ринчен Б. 207
 Робровский В. И. 270
 Рогмо-гуа Дзур, см. Дзур 84
 Рубрук Г. 96, 100, 113, 124
 Руднев А. Д. 19, 20, 259, 260, 261, 265
 Рэнчинсамбуу Г. 128, 140
 Савар 36, 111, 149, 155, 157, 158, 159, 161, 173, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 186, 190, 198

Сагаан-сэцэн 301
 Сайн-Ка, хойтский витязь 217, 218
 Сайн-Манджик, урианхайский князь 217
 Сайн-Сэрдэнк, ойратский витязь 217
 Сайн-Тэмэнэ-Батур, ойратский витязь 217, 218
 Сайн-Тэнэс-Мэргэн-Тэмэнэ, торгутский князь 233
 Сайхан-джу-хатун, дочь Хо-Орлюка 234, 235, 275, 276, 304
 Самбал 85, 182
 Самбуджамц, гелюнг 209
 Санал 149, 154, 157, 158, 159, 160, 166, 176, 177, 180, 181, 185, 186, 188, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197
 Сангум, сын Ван-хана 118, 119
 Сангаджиева Н. Б. 17
 Санджаба 235
 Сандун 84, 87
 Санжеев Г. Д. 224
 Сетенов Д. 269, 273, 274
 Содном Б. 139, 140, 141, 144
 Соколов Ю. М. 12, 154, 158
 Сорхон-Шар, Сорхон-Шара, Сорхан-Шира, из племени суддус 82
 Субэдэй, сподвижник Чингисхана, из племени урянкат 104, 130
 Субсдай 299
 Сулумца-хатун 234, 235
 Сусай, Буйани Тэдкугчи, сын Мэргэни-Эркэту 231
 Сэнгэ 234
 Сэрдэнкэ 218
 Табка-гэцуль 253
 Таян-хан, государь найманов 81, 117, 123, 135
 Темур-Лан-хан 247
 Тегя-Бюс 34, 35, 194
 Тоба-гэгэн 21
 Тогон-тайджи, зюнгарский нойон 231, 232
 Тогон-Тэмур-хан 15, 16, 121, 122, 202, 295
 Тодаева Б. Х. 18, 224
 Токта-беки, Токтай-беки, государь меркит 123
 Торгоджин-Баян 88
 Тулуй, сын Чингисхана 80, 84, 86, 104, 131, 292
 Тэмуджин, см. Чингис-хан, Чингисхан : 30, 32, 53, 54, 55, 82, 85, 86, 87, 90, 105, 112, 120, 121, 126, 130, 290, 291, 292, 293, 305
 Тюмен-Джиргалан, отец Б. У. Тюменя 248

Убаши-хан, сын Дондук Даши 218,
 269, 270, 271, 280, 281
 Убаши-хунтайжи 18, 19, 23, 26,
 126, 217, 300
 Уварова Г. 115
 Уладжин-Мэргэн-баатар 67, 68
 Улан-Шара-Бирмен 191
 Уланов Дорджи 254
 Улукчин-Чинно, сын Чаракэ-Лингума
 93
 Уисури 111
 Усан-дэвсхэрт-хан 21
 Усна-хадин-эзэн 41
 Усна-хадин уульха 41
 Усун-овген 47
 Уту-шара-кюн 39
 Уту-хара-кюн 67, 69
 Уту-Цаган 147, 194
 Ушандара-хан 21

 Фаворский В. А. 164
 Фадеев А. А. 164
 Федосова А. А. 125
 Фирдоуси 111

 Хабатын-Онге-бий 149
 Хабал-хан 290
 Хабуту-Хасар, см. Хасар, брат Чин-
 гисхана
 Хадан-Далдурхан 117
 Хадан-тайджи 290
 Хадин-кюрюм, Хадин-хара-кюрюм
 39, 41, 44, 71
 Хайма-Джап 272
 Хан-Харангуй 30, 34, 65, 224
 Хан-Бурн-Тогса 61
 Хан-Чикн-баатар 66
 Хан-Чингель 59
 Хара-Джилган-хан 182, 187
 Хара-Киняс, Кинс, см. Догшин-Хара-
 Киняс 51
 Хара-Кюрмен-хан, см. Кюрмен-хан
 159, 160
 Хара-Хул, хотогойтский витязь 15,
 217, 218, 233, 237
 Харат-хан-кебюн 68
 Хар-лусын-хан 46
 Хартин-хара-кюкюль 60, 65, 66,
 67, 75
 Хасар, см. Хабуту-Хасар, брат Чин-
 гисхана 56, 87, 90, 105, 130,
 231, 238, 291, 293
 Хатучи-хан 81, 248
 Хахишев Б., сказитель 196
 Хишигбат Р. 303
 Хо Орлюк 232, 233, 236, 238, 277,
 278
 Хорлоо П. 140, 144
 Хонгор, Улан Хонгор, Алий Хонгор,
 334

Хонгор-нойон 10, 31, 34, 35,
 36, 40, 51, 56, 75, 84, 85, 98, 148,
 149—150, 153, 154, 155—158, 161,
 166, 173, 174, 175, 176, 177, 178,
 179, 180, 181, 182, 185, 186, 188,
 189, 190, 144, 195—197
 Хорилдай-Мэргэн 294
 Хорчи 29, 90
 Хох-Чос, Коко-Цос 91, 129, 130,
 132, 305
 Хошун-Улан-баатар 85, 182, 196
 Хуагчин 105
 Хубилай, Кубилай-хан, сын Тулуй-
 хана 104
 Хулан-хатун 119
 Хурмуст-тэнгри 29, 31, 32, 33, 34,
 54, 74
 Хутула-хан 103, 112, 113, 290,
 291, 293
 Хухэрдай-Мэргэн 31

 Цаган 68
 Цаган-дар-эк 299
 Цаган-Батур-тайши 280
 Цаган-Номин-хан, Цаган-хан 222,
 234, 278
 Цаган-овген 43, 44, 45, 46, 71
 Цебек-Дорджи 169, 270
 Церенов В. Ц. 11, 20
 Цогт-тайджи, халхаский поэт 275,
 276, 304
 Цорос 91, 231
 Цотон-нойон 84, 87
 Цукэр, зюнгарский князь 234
 Цыбиков Г. Ц. 268
 Цэрэнсодном Д. 140
 Цэрэн-тайши 280
 Цэцэн-ахай-хатун 234
 Цэцэн-хан, хошутский князь 81,
 225, 234, 235, 248, 275

 Чагадай, сын Чингисхана 130, 305
 Чапуров Бадма, джангарчи 168
 Чаракэ-Лингум, родоначальник пле-
 мени тайджиут 92
 Чаур-беки, дочь Ван-хана 118
 Чилди-баатар 35, 59
 Чилгэр-беки 121, 122
 Чимдэ-баатар 66, 67
 Чингис-хан, Чингисхан, см. Тэмуджин
 19, 32, 44, 56, 79, 80, 81, 82, 83,
 84, 88, 91, 92, 93, 103—105, 111—
 114, 117, 118, 130—132, 202, 231,
 238, 247, 293, 295, 303, 304
 Чирхе-овген 129, 130
 Човаев Ара, джангарчи 169
 Чойсурэн, ойратский сказитель 58,
 59, 60
 Чурило Пленкович 155

Шавалин Дава, Шавалиев Дава
 10, 11, 62, 156, 164, 167, 168, 169,
 170
 Шавдал-хатан 149
 Шаджи-Улан-баатар 59
 Шара-Бирмис, Бирмис-хан 84, 182,
 188
 Шара-Бодон 59, 65
 Шара-Гюргю, Догши Шара-Гюргю
 35, 36, 37, 39, 40, 74, 87, 147,
 151, 176, 181
 Шараев Окон 161
 Шара-Мангас, см. Догши-Шара-Ман-
 гас-хан 6, 10, 62, 188
 Шарвада-баатар 66, 67
 Шарвада-байн 67, 68, 69
 Шарсл-баатар 52, 65
 Шидарван, Шадарван 220
 Шигжиев А. 163
 Шиги-Хутугу, Шигихутуг, эмир
 тысячи из татар 116, 124
 Шинч-баян 105
 Шовара 73
 Шовто-Хара 180
 Шовшур 181, 182

Шолой-Убаши 218
 Шонхор 149
 Шуну-баатар 276
 Эзэн бурха 47
 Эргю-Гюмбе 175
 Эрдниев У. Э. 141
 Эрдэни-нойон 236
 Эркэм-хар, сын неба 34, 35, 65,
 224
 Эрлик-Номин-хан 30
 Эсэльбейн-Сайн-Ка, ойратский князь
 81, 97, 233, 236, 300, 304
 Эсэгэ-Малаан 31, 33, 34, 54
 Эсен-тайша, Эсен 15, 16
 Эши-хатан, жена Тулуя 292
 Ээлян Овла 6, 8, 11, 16, 17, 51,
 62, 65, 85, 146, 147, 148, 150, 151,
 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159,
 160, 161, 166, 167, 168, 169, 172,
 177, 178, 179, 182, 196, 197, 269
 Юм-Агас, Юм-хатун 97, 234, 235
 Юндэндорджи, гелюнг 209
 Янгир-хан 127

О Г Л А В Л Е Н И Е

От редколлегии	3
Введение	4
Часть I. Древняя поэзия	
Глава 1. Мифы	28
Глава 2. Былинный эпос	49
Глава 3. Сказочный эпос	72
Глава 4. Обрядовая, песенная, афористическая поэзия	94
Часть II. Героический эпос «Джангар»	
Глава 1. Богатыри «Джангара»	146
Глава 2. Исполнители «Джангара»	160
Глава 3. Сюжетно-композиционные особенности эпоса «Джангар»	171
Глава 4. Поэтические особенности героического эпоса калмыцкого народа	183
Часть III. Средневековая литература	
Глава 1. Возникновение ойратской литературы	200
Глава 2. Калмыцкая литература XVIII в.	227
Глава 3. Развитие калмыцкой литературы (XIX—начало XX вв.)	245
Глава 4. Новые жанры литературы	276
Заключение	287
Библиография	307
Указатель собственных имен	329

Андрей Васильевич БАДМАЕВ, Николай Цеденович БИТКЕ-ЕВ, Эдвин Бадмаевич ОВАЛОВ, Георгий Иванович МИХАЙЛОВ и др.

ИСТОРИЯ КАЛМЫЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Том I. Дооктябрьский период

Редактор издательства О. Л. Манджиев. Художник Ц. М. Адучиев. Художественный редактор Ф. М. Дубров. Технический редактор В. Б.-У. Арбакова. Корректоры М. А. Бочкаева, М. Л. Нантиева.

ИБ № 603

Сдано в набор 22.09.81. Подписано к печати 10.12.81. К 00826. Формат 60×90 1/16. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 21,0. Уч.-изд. л. 24,0. Усл. кр.-отт. 22,0. Тираж 2000 экз. Заказ 236. Цена 2 руб. 80 коп. Калмыцкое книжное издательство, 358000, г. Элиста, ул. Революционная, 8. Типография издательства «Волгоградская правда» Волгоградского обкома КПСС. Волгоград, Привокзальная площадь.

22. 37a